Enc.
18
12,2

Bibliothek.

Enc. 18. (12,2

<36615346430011
<36615346430011
S

bliothek

Der Mensch,

oder

Compendiöse Bibliothek

des

Wissenswürdigsten

von der

Natur und Bestimmung des Menschen

und

von der Geschichte der Menschheit.

Heft II.

Seelenlehre.

Ladenpreis 6 ggl.

Eisenach und Halle,

bey Johann Jacob Gebauer,

1796.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

I.

Philosophische Geschichte des Menschen.

2. Seelenlehre.

Einleitung zur Seelenlehre.

I. Begriff der Seelenlehre.

1.

Wir sind uns gewisser Zustände, gewisser Vorstellungen, Gefühle und Bestrebungen als unserer Zustände bewußt. Das Etwas, worin wir diese Zustände denken, nennen wir die Seele oder unser Ich. Daß die Seele etwas Wirkliches sey, ist insofern ungezweifelt gewiß, denn Zustände ohne Etwas, dessen Zustände sie sind, sind Nichts.

2.

Es finden sich in der Seele dreyerley Zustände: Vorstellungen, Gefühle und Bestrebungen. Jeder kennt sie aus seiner eigenen Erfahrung, und wer sie nicht kennte, der würde sie, so wenig als der Blinde die Farbe, aus irgend einer Beschreibung kennen lernen.

Vorstellungen, Gefühle und Bestrebungen sind in der Seele wirklich. Sie sind also ohne Zweifel auch in der Seele möglich. Denken wir uns die Seele als Etwas, worin Vorstellungen möglich sind, so sprechen wir insofern von einem Vorstellungsvermögen; denken wir uns die Seele als Etwas, worin Gefühle möglich sind, so sprechen wir insofern von einem Gefühlvermögen; denken wir uns endlich die Seele als Etwas, worin Bestrebungen möglich sind, so sprechen wir insofern von einem Bestrebungsvermögen der Seele. Die Seele hat also ein Vorstellungs-, ein Gefühl- und ein Bestrebungsvermögen, und die Seelenlehre zerfällt daher in drey Abtheilungen, in die Theorie des Vorstellens, in die Theorie des Gefühls, und in die Theorie des Strebens.

3.

Diese Vermögen äußern sich, wenn das, was durch sie möglich ist, wirklich wird. Eine solche Aeußerung heißt ein Seelenzustand.

4.

Naturgesetz aller Seelenzustände.

Es ist unmöglich — und dies ist Naturgesetz — daß die Seele in zwey Zuständen zugleich sich befinde; zwey Seelenzustände können nur nach einander, niemals nebeneinander vorhanden seyn. Der metaphysische Grund davon ist folgender: Seelenzustände können niemals als etwas den Raum, sondern nur als etwas die Zeit ausfüllendes gedacht werden, denn der Gedanke von Vorstellungen, oder Gefühlen, oder Bestrebungen, die der Länge, der Breite und der Tiefe nach ausgebreitet wären im Raum, ist offenbar kein möglicher Gedanke. In der Zeit ist aber nichts zugleich, sondern alles nach einander, denn die Zeit hat nur Eine Dimension, die Länge,

Länge, und sonst keine. Gäbe es also eine Simultaneität der Seelenzustände, so müßte es entweder mehr als Eine Dimension der Zeit, oder gar mehr als Eine Zeit geben — und mit beiden Voraussetzungen läßt sich durchaus kein möglicher Sinn verbinden. Mithin sind alle Seelenzustände nur als successive Zustände möglich, und jede psychologische Hypothese, die am Ende auf Simultaneität der Seelenzustände führt, ist eben darum ohne Weiteres zu verwerfen.

5.

Verbindung der Seele mit dem Körper.

Man setzt gewöhnlich als aus der Erfahrung sattsam bekannt voraus, daß die Seele in einer gewissen Verbindung mit dem Körper stehe, und man giebt sich viele Mühe, diese Verbindung auf irgend eine Weise begreiflich zu machen. Allein die erste Schwierigkeit ist nicht, die Antwort zu finden, sondern die Frage selbst zu verstehen. Wir haben von der Seele keinen andern Begriff vorausgesetzt, als den, daß sie Etwas sey, was vorstellt, fühlt und strebt, und wir konnten keinen andern voraussetzen, wenn wir, wie billig, nicht etwas auszumachendes als ausgemacht voraussetzen wollten. Diesem Begriff zufolge ist die Existenz dessen, was Seele seyn soll, freylich etwas ganz unbestreitbares. Ich selbst bin Etwas, was vorstellt, fühlt, und strebt; ich selbst bin also eine Seele. Ich bin aber auch mehr noch, als Seele, ich bin auch ein Körper, denn ich habe eine Figur und bewege mich im Raum. Ich bin also eine Seele und ein Körper zugleich; ich fasse beides in Eins zusammen, und sage: ich bin ein Mensch. Ich bin ohne Zweifel Einer, und kein Gedoppelter. Ich bin Ein und ebendasselbe Ding; ich bin nicht Zwey; ich bin Ich, nicht Ich und Du zugleich. Ich bin Seele, wiesern ich vorstelle, fühle und strebe: ich bin Körper,

wiefern ich mich ausbreite und bewege im Raum. Beides thue Ich; beides thut also ein und ebendasselbe Ding. Seele und Körper sind folglich nicht zwey Dinge, sondern zwey Namen Eines Dinges, wiefern dieses Eine Ding — Ich als Mensch — in verschiedner Rücksicht betrachtet wird. Sind aber Seele und Körper nicht zwey Dinge, sondern nur zwey Namen Eines Dinges, so kann auch von einer Verbindung und von einer besondern Art der Verbindung zwischen beiden gar nicht die Rede seyn. Die Frage nach der Verbindung zwischen Seele und Körper ist also gar nicht zu beantworten, nicht, als ob die Antwort nicht zu finden wäre, sondern weil auf eine Frage, die nach Nichts fragt, auch Nichts zu antworten ist. Jene Frage fragt nach Nichts, denn sie fragt nach einer Verbindung ohne Verbundnes, sie setzt ein Unmögliches als möglich voraus, sie fordert ein Widersprechendes aufzuzeigen, und ein Widersprechendes ist denn doch nicht Etwas, sondern Nichts?

Wenn demnach überhaupt noch nach einer Verbindung zwischen Seele und Körper gefragt werden kann, so muß wenigstens durch diese Frage etwas ganz anderes gemeynt werden, als was man auf den ersten Blick meynen sollte. Es kann nicht die Rede seyn von einem Verhältniß, worin zwey Dinge zu einander stehen, denn es sind nicht zwey Dinge, sondern es ist nur Ein Ding vorhanden; es kann also nur die Rede seyn von einem Verhältniß, worin zwey entgegengesetzte Zustände, oder zwey entgegengesetzte Systeme von Zuständen Eines Dinges zu einander stehen. Meine Zustände, wiefern ich mich als Körper betrachte, sind ohne Zweifel meinen Zuständen, wiefern ich mich als Seele betrachte, völlig entgegengesetzt. Die letztern sind innere, die erstern sind äußere Zustände. Hier ziehe ich etwas Fremdes in meine Sphäre, dort habe ich es nur mit dem, was schlechthin

hin mein ist, zu thun. Es dringt sich freylich sogleich die Frage auf: wie kann ich aus mir selbst herausgehen, und etwas Fremdes zu etwas Meinigem machen? allein wir können diese schwierige Frage vor der Hand umgehn, und uns mit der Thatsache, die keinem Zweifel unterworfen ist, begnügen.

Die Frage wäre denn also nur die, ob meine innern und meine äußern Zustände in einseitiger, oder wol gar in wechselseitiger Verbindung miteinander stehen, ob sie aufeinander Einfluß haben, ob innere Zustände Ursache von äußern, und diese von jenen seyn können, und wenn es so ist, wie das wol möglich sey? Auf den erstern Theil dieser Frage liegt nun die Antwort ganz in der Nähe. Die Erfahrung entscheidet für einen wechselseitigen Einfluß meiner äußern und innern Zustände. Es ist nichts alltäglicher, als die Erfahrung, daß äußere Zustände, wie ein Druck, ein Stoß, ein Hieb, ein Schnitt, ein Reiben, ein Kützeln, ein Brennen, daß diese und unzählige andere — gewisse innere Zustände, als Empfindungen, Reflexionen, Vergnügen und Schmerz, Begierde und Abscheu, nach bestimmten Regeln unausbleiblich nach sich ziehen, und daß auch umgekehrt innere Zustände, wie Begierden, Neigungen, Leidenschaften, Affecten, Entschließungen — gewisse äußere Zustände, Veränderungen und Bewegungen, nach festen und unwandelbaren Gesetzen hervorbringen. Es findet also unwidersprechlich eine Gemeinschaft statt unter den innern und äußern Zuständen des Menschen, und die Fortdauer dieser Gemeinschaft ist das Leben, und das Ende derselben ist der Tod. Allein durch die Erkenntniß der Wirklichkeit ist die Möglichkeit noch nicht eingesehen, mithin der andere Theil der obigen Frage noch nicht beantwortet. Dieser ist aber auch nicht leicht zu beantworten. Die Schwierigkeit ist folgende:

Man sieht nicht ab, wie innere und äußere Zustände sich gegenseitig treffen können, da ihre Sphären sich ganz entgegengesetzt sind. Das Aeußere liegt irgendwo im Raum, das Innere ist in keinem Punct des Raumes zu finden, es ist nirgends anzutreffen. Wie, fragt man also, mag es zugehn, daß das, was irgendwo ist, Einfluß gewinnt auf das, was nirgends ist? und wie mag es wiederum das, was nirgends ist, machen, um das, was irgendwo ist, zu bestimmen? wie mögen sich zwey Dinge treffen, wovon das eine überall nicht anzutreffen ist? Wenn nirgends eine Ursache der Bewegung sich findet, kann dann überhaupt wol noch Bewegung entstehen? ist das, was überall nicht bewegt, wol überhaupt noch ein Bewegendes? und wie mag ein Stoß, ein Druck sich äußern, wenn nirgends Etwas vorhanden ist, was gestoßen und gedrückt werden kann? ist eine Bewegung ohne Bewegendes und eine ohne Bewegtes nicht unter allen Unbegreiflichkeiten die erste? —

Die Schwierigkeit beruhet demnach darauf, daß ein Inneres und ein Aeußeres wechselseitig auf einander Einfluß haben, d. h. in Gemeinschaft miteinander stehen sollen, da sie doch Nichts miteinander gemein haben, sondern sich völlig entgegengesetzt sind.

Ohne Zweifel würde diese Schwierigkeit dann gehoben seyn, wenn gezeigt werden könnte, jene beiden Entgegengesetzten wären nicht völlig, sondern nur zum Theil entgegengesetzt, wären nicht in aller, sondern nur in einiger Rücksicht ungleichartig. Und dies kann allerdings gezeigt werden.

Ein Inneres ist doch wol nicht schlechthin ein Inneres, sondern es ist nur für mich ein Inneres — und ein Aeußeres ist doch gleichfalls nicht für sich, sondern nur für mich ein Aeußeres? Es stehet eben nicht zu befürchten, daß dies Jemand in Zweifel ziehen werde, aber es ist zu erwarten, daß manche dar-

über

über in Zweifel stehen werden, ob es sich nicht bezweifeln lasse? diesen muß denn also zuvörderst gezeigt werden, was hier etwa zu bezweifeln seyn könnte.

Wenn ein Inneres und ein Aeußeres nur für mich ein Inneres und ein Aeußeres ist, so sind sie insofern kein Absolutes, sondern ein Relatives, man kann sie nicht schlechthin und für sich denken, sondern man kann sie nur in Beziehung auf ein Anderes denken. Wenn also hier etwas bezweifelt werden soll, so müßte es die eben jetzt behauptete Relativität jener beiden Begriffe seyn; allein dann hat man auch nicht weit zu gehen, um auf offenbare Widersprüche zu stoßen — um zu sehn, daß ein Absolut-Inneres etwas seyn müßte, was als Inneres in einem Andern, und doch als Absolutes in keinem Andern wäre, und daß ein Absolut-Aeußeres etwas seyn müßte, was als Aeußeres außer einem Andern, und als Absolutes außer keinem Andern angetroffen würde. Demnach ist hier offenbar gar nichts zu bezweifeln, denn ein Zweifel, der auf Ungereimtheiten führt, ist ohne Zweifel gar nicht aufzuwerfen.

Vorausgesetzt also, wie wir vorauszusetzen das Recht haben, die Relativität der Begriffe vom Innern und Aeußern, vorausgesetzt dies, daß ein Inneres nur Etwas sey in Beziehung auf ein Anderes, in welchem, und ein Aeußeres nur Etwas in Beziehung auf ein Anderes, außer welchem es befindlich ist, und daß wir selbst dieses Andere so gewiß sind, so gewiß wir es sind, die wir von einem Innern und Aeußern in gegenwärtiger Untersuchung sprechen: dies vorausgesetzt, so ist nunmehr die Frage zu beantworten, inwiefern durch diese Voraussetzung die Schwierigkeit gehoben werde, welche in der Forderung enthalten ist, daß Entgegengesetzte, die Nichts miteinander gemein haben, dennoch in Gemeinschaft miteinander stehen

 sollen.

sollen. Die Beantwortung dieser Frage ist enthalten in folgendem Raisonnement:

Wenn ein Inneres und ein Aeußeres nur in Beziehung auf uns das ist, was es ist, so ist klar, daß die Ungleichartigkeit beider ebenfalls nur in Beziehung auf uns Statt finde. Sie sind also nicht schlechthin und in jeder Rücksicht, sondern nur in einer gewissen Rücksicht ungleichartig. In Beziehung auf ein Anderes, das nicht Wir selbst sind, können sie folglich ohne Widerspruch als gleichartig gedacht werden. Wir, von unserm Standpunct aus, müssen ihre Gemeinschaft unbegreiflich finden; denn neben uns erscheinen sie als Inneres und Aeußeres, und insofern als Entgegengesetzte. Allein gerade darum, weil wir wissen, daß sie nur uns, auf unserm Standpunct, als Entgegengesetzte erscheinen, bleibt es uns unverwehrt, uns einen andern möglichen Standpunct zu denken, von dem aus sie keinesweges als Entgegengesetzte erscheinen würden. Ob es einen solchen andern Standpunct gebe, oder auch nur geben könne, das bleibt dahingestellt, genug, daß ein solcher wenigstens Nichts erweislich Unmögliches ist. Und hierdurch ist denn nun die Schwierigkeit gänzlich gehoben, wie ein Inneres und ein Aeußeres, eins gegenseitig auf das andere, Einfluß haben könne. Sie haben auf einander Einfluß, nicht als Inneres und Aeußeres; in dieser Rücksicht sind sie sich völlig entgegengesetzt, sind sie sich durchaus unzugänglich, und da wir sie nicht anders als in dieser Rücksicht kennen, so ist und bleibt auch uns ihr gegenseitiger Einfluß völlig unbegreiflich. Indessen da sie doch nur in Beziehung auf uns Entgegengesetzte sind, jede Beziehung aber ein Bezognes voraussetzt, dem die Beziehung an sich zufällig ist, so hindert Nichts, anzunehmen, daß sie in anderer Beziehung nicht entgegengesetzt, und also auch nicht einander unzugänglich sind. Hätten wir von dieser

andern

andern Beziehung einen Begriff, so würden wir vielleicht ihren gegenseitigen Einfluß eben so begreiflich finden, als wir ihn jetzt, da wir von einer solchen Beziehung keinen Begriff (obwohl eine Idee) haben, unbegreiflich finden müssen.

Da also die Möglichkeit eines wechselseitigen Einflusses unserer innern und äußern Zustände auf einander zwar nicht begriffen wird, aber doch vor dem Vorwurf der Unmöglichkeit gerettet ist, so wird es uns hinfüro ohne Einspruch erlaubt seyn, innere Zustände aus äußern, und äußere aus innern zu erklären, wenn die Erfahrung uns aufgiebt, eine solche Erklärung zu versuchen.

6.

Von dem Sitz der Seele.

Man hat gefragt, welches wol der Sitz der Seele in dem Körper seyn möge. Die Meisten haben dann der Seele das Gehirn zum Sitz angewiesen, auch wol gar bestimmen zu können geglaubt, in welchem Theile des Gehirns der Aufenthalt der Seele zu suchen sey. Das, was sich für diese Meinung sagen läßt, ist dies, daß alle äußere Eindrücke auf die Nerven geschehen, daß alle bedeutende Zerrüttungen des Gehirns die Wirkungen der Seele unvermeidlich schwächen, verletzen, stören, oder gänzlich aufheben, und daß alle Ursachen, welche die Gemeinschaft der Nerven mit dem Gehirn unterbrechen, wie wenn der Nerv unterbunden oder abgeschnitten wird, sogleich auch allen Einfluß des unterhalb eines solchen Nerven liegenden Theils des Körpers auf die Seele, und der Seele umgekehrt auf diesen Theil des Körpers unmöglich machen. Hieraus schließt man denn, daß der äußere Eindruck vermittelst der Nerven nach dem Gehirn fortgepflanzt werde, und daß auch alle Bewegungen

gen des Körpers, die durch Veränderungen der Seele bestimmt werden, im Gehirn ihren Anfangspunct haben. Allein alle diese Erfahrungen und Schlüsse führen keinesweges auf das, worauf sie führen sollen — auf einen Sitz der Seele im Gehirn, und können auch nicht darauf führen, weil man etwas sucht, was überhaupt nicht zu finden ist. Wir können, ohne uns selbst zu widersprechen, nicht einmal nach einem Sitz der Seele im Körper fragen. Es ist gleich im Eingang erinnert worden, daß man bey dem Ausdruck Seele an nichts anders zu denken habe, als an unser Ich, wiefern es vorstellt, fühlt, und strebt; im Gegensatze des Körpers, als des Ichs, wiefern es sich ausdehnt und bewegt im Raum. Mit der geringsten Abweichung von diesen Begriffen verlassen wir den sichern Boden der Erfahrung, und verlieren uns in die Hirngespinste der Metaphysik. Auf die Frage: wo ist meine Seele? kann diesen Begriffen zufolge nichts anders geantwortet werden, als: sie ist da, wo ich bin. Und die Frage: wo bin ich? kann man ganz sicher als ungereimt zurückweisen, weil sich die Antwort von selbst versteht. Wollte jemand sagen, bey ihm verstehe sich dies nicht von selbst, so hätten wir völliges Recht, ihm nicht zu glauben, und er könnte uns dieses Recht selbst nicht streitig machen, weil er sich unmöglich weigern könnte, die Maxime als gültig zuzulassen, daß, wenn jemand ohne Ausnahme so handelt, als ob er etwas wüßte, bisweilen aber so spricht, als ob er es nicht wüßte, jenes ohne Zweifel sein Ernst, und dieses nicht sein Ernst sey. — Die Behauptung, daß die Seele im Körper, oder gar in einem besondern Theil des Körpers wohne, setzt einen Begriff von der Seele als einem von dem Körper unterschiednen Dinge voraus, den keine Erfahrung rechtfertigt, und den also nur etwa die Metaphysik rechtfertigen müßte, allein eben so wenig rechtferti-

fertigen kann, welches aber nicht in die Sphäre unserer gegenwärtigen Untersuchung gehört.

Die vorhin aufgestellten Erfahrungen beweisen aber auch gar nicht das, was sie beweisen sollen. Sie machen es wahrscheinlich, daß es einen gemeinschaftlichen Anfangs- oder Endpunct der Bewegungen der Nerven gebe, und daß derselbe wol in dem Gehirn zu suchen sey; aber daß dieser Anfangs- oder Endpunct die Gränze sey, wo sich Inneres und Aeußeres im Menschen treffen, wo sich Vorstellung und Bewegung, Eindruck und Gefühl einander berühren, davon war in jenen Erfahrungen gar nicht die Rede, und konnte es auch nicht, weil dann die Rede seyn müßte von zwey Entgegengesetzten, die sich treffen sollen, obgleich das Eine überhaupt nirgends zu treffen ist. Nur vom Aeußern, und nicht vom Innern ist in jenen Erfahrungen die Rede. Sie liegen daher auch gänzlich außerhalb den Gränzen der Psychologie, welche nur mit dem Innern des Menschen zu thun hat, und ihre weitere Erörterung wird also der Physiologie, als welche sich mit dem Aeußern des Menschen beschäfftiget, sehr mit Unrecht entzogen. Wer also wissen will, wie die Fortpflanzung der Bewegung vermittelst der Nerven möglich sey, ob durch Schwingungen der Nerven selbst, als gespannter Saiten, oder durch ein Fluidum, das sich in ihnen, als Canälen, oder auch an ihnen, als Conductoren, bewegt, der muß darüber nicht die Psychologie, sondern die Physiologie zu Rathe ziehn, obwohl auch in dieser diesmal wenig Raths zu erholen seyn dürfte.

Die Seelenlehre ist die Wissenschaft der Natur in uns, so wie die Physik die Wissenschaft der Natur außer uns, oder der Außenwelt ist. Beides sind empirische Wissenschaften, und die Gränze der Erfahrung — der äußern Erfahrung in der Physik, der innern in der Psychologie — ist zugleich die ihrige.

Wir wissen von der Seele, wie von den Körpern, nichts, als was wir aus der Erfahrung wissen. Man hat sich zwar sehr viele Mühe gegeben, noch etwas Mehr von der Seele zu wissen; man hat sogar den Entwurf gemacht zu einer eigenen Wissenschaft, welche unter dem Namen einer rationalen Psychologie ohne alle Erfahrung und vor aller Erfahrung aus bloßer Vernunft sehr viel Interessantes von der Seele lehren sollte; allein es hat sich bey genauerer Untersuchung gezeigt, daß die Vernunft in jenem Entwurf sich selbst mißverstanden, und daß sie auf ihre bloße Idee von einer nothwendigen Gränze aller empirischen Psychologie sehr voreilig die Hoffnung gegründet hat, außerhalb dieser Gränze auf ihre eigne Rechnung eine Wissenschaft der Seele errichten zu können.

II. Methode der Seelenlehre.

1.

Die Methode, welche die Seelenlehre zu befolgen hat, ist demnach lediglich empirisch, lediglich diejenige, welche in der Physik und Chemie befolgt wird. Es müssen Bemerkungen (als unabsichtliche Wahrnehmungen) und Beobachtungen (als absichtliche) gesammelt, es müssen Versuche angestellt, und die Resultate verglichen werden, um die verborgene Regel zu entdecken, nach welcher sich die innern Erscheinungen bisher gerichtet haben, und in Zukunft richten werden. Es ist in der Psychologie, wie in der Physik und Chemie, allerdings erlaubt, zu muthmaßen: aber alles Muthmaßliche muß etwas durch Erfahrung gewissem analogisch seyn, und die Gränze dieser Analogie ist zugleich die Gränze alles Muthmaßlichen. Metaphysische Hypothesen sind in dem Felde der Psychologie nicht weniger, als in den Feldern der Physik

und Chemie gänzlich verboten, denn sie erklären das Unerklärte durch das Unerklärbare, sie erklären das, dessen Wirklichkeit wenigstens gewiß ist, durch etwas, wovon nicht einmal die Möglichkeit gewiß ist, noch jemals gewiß werden kann — und so erklären ist doch ohne Zweifel so gut, als nicht erklären?

2.

Indessen ist nicht zu leugnen, daß die Anwendung jener empirischen Methode in der Psychologie weit schwerer sey, als in der Physik und Chemie. Denn 1) sind die innern Erscheinungen schwindend und vorübergehend, sie sind gleichsam nur im Fluge wahrzunehmen, sie halten der Beobachtung und dem Experimentiren nicht Stand, wie die Körper; sie lassen sich nicht abgesondert aufheben, hinstellen und beliebig wiederum verknüpfen, wie dies in der Chemie geschieht. Sie finden uns gewöhnlich nicht zur Beobachtung gestimmt, wenn sie dasind, und wenn sie nicht dasind, so finden wir nichts zu beobachten. Wir wollen die Triebfedern sehen, die unser Gemüth in Bewegung setzen; allein wenn sie in Bewegung sind, so sind sie kein Object der Beobachtung, und wenn sie ruhig sind, so sind sie es auch nicht. Dort können wir nichts beobachten, und hier ist nichts zu beobachten. Es gehet uns, wie denen, die gewisse Mienen, die sie zuweilen unwillkührlich machen, im Spiegel beobachten wollen. Sie beobachten nichts, denn das, was sie beobachten wollten, ist unterweges verlohren gegangen. Niemand kann sich sehen, wie er ist, sondern nur wie er war. Niemand sieht sich selbst anders, als von ferne. Es sind eine Menge dunkler Gefühle, welche uns im Augenblicke der Handlung beherrschen; kein Wunder, daß nach diesem Augenblick von jenen Gefühlen meist die letzte Spur verschwunden ist. Es geschiehet unendlich oft, daß wir

wir unsere Gefühle nicht festhalten können, darum, weil es uns an Zeichen gebricht, sie mit der Einbildungskraft anzufassen und im Verstande zu fixiren. Ein einziger treffender Ausdruck, der uns aufstößt, giebt uns daher oft mehr Aufschlüsse über die Geheimnisse unsers Innern, als uns tagelange Beobachtungen nicht gegeben hätten. Es ist aber nicht blos darum so schwer, in die wahre Beschaffenheit unsers Innern einzudringen, weil wir vieles nicht sehen können, indem es längst verschwunden ist, wenn wir Anstalt machen, es zu beobachten; sondern es ist dies auch 2) darum nichts leichtes, weil wir vieles nicht sehen wollen, was sonst ganz leicht zu sehen wäre; weil wir gegen die Blendwerke so wenig auf unserer Hut sind, durch welche die Eigenliebe unser Urtheil unaufhörlich zu bestechen sucht. — Ist die Beobachtung unsers eignen Innern schon so mißlich, so kann man 3) leicht urtheilen, wie noch weit mißlicher es seyn müsse, das Innere Anderer zu beobachten, bey denen wir nicht, wie bey uns selbst, hinter den Coulissen stehen; deren Gesinnungen wir nicht unmittelbar sehen, sondern aus ihren Handlungen, oft durch große Umwege, erst schließen müssen, und deren Verstellungstrieb unaufhörlich beschäfftiget ist, uns dasjenige am wenigsten sehen zu lassen, was uns ihren Character am ersten enthüllen würde.

3.

In diesen Schwierigkeiten liegt denn auch hauptsächlich der Grund, weshalb die Seelenlehre noch so sehr in ihrer Kindheit ist. Bey den meisten Erscheinungen muß sie sich begnügen, sie zu beschreiben, ohne sie erklären zu können. Dazu kommt, daß man in ältern Zeiten wenig Fleiß auf psychologische Beobachtungen verwendet hat, darum, weil man gewöhnlich das ganz leicht zu verstehen glaubt, was alle Tage geschieht; weil man ferner die Psychologie für ein

Capi=

Capitel der Metaphysik ansah, und so ohne Erfahrung aus bloßen Begriffen alles hinreichend wissen zu können glaubte, und endlich, weil man erst in den neuern Zeiten darauf verfiel, daß Psychologie und Physiologie Hand in Hand arbeiten müßten, wenn die Ausbeute der erstern beträchtlich seyn sollte.

III. Quellen der Seelenlehre.

Die Quellen, woraus die Data zur Seelenlehre geschöpft werden müssen, sind 1) alle unsere eigene gehäufte Erfahrungen, die wir theils an uns selbst, theils an andern gemacht haben. 2) Alle Erzählungen und Schriften derer, die sich selbst mit Aufrichtigkeit und Geschicklichkeit beobachtet haben. 3) Alle Schriften, worin der Character der Menschen mit Scharfsinn und Treue geschildert ist, und die dasjenige enthalten, was man Philosophie des Lebens nennt, wie die Schriften von Tacitus, Plutarch, Theophrast, Montaigne, Rochefoucault, Bolingbroke, St. Evremont, Friedrich dem Zweyten, Voltaire, Wieland, Göthe, Chamfort, und andern; auch Reisebeschreibungen, Lebensbeschreibungen einzelner Menschen, imgleichen Gedichte, Schauspiele und Romane, wenn sie von Menschenkennern geschrieben sind. Doch können Schriften der letzten Classe für sich allein nichts beweisen, sondern nur Beyspiele zur Bestätigung liefern. 4) Alle fremde und außerordentliche Erscheinungen in der Seele, wie Phantasieen in Krankheiten, Melancholieen, Verrückungen, Beobachtungen solcher Menschen, denen gewisse Sinne, Organe oder Kräfte fehlen, Krankheitsgeschichten von philosophischen Aerzten, u. s. w.

IV. Hülfsmittel bey dem Studium der Seelenlehre.

Unter den Hülfsmitteln, durch welche man sich das Studium der Seelenlehre erleichtern kann, verdienen vorzüglich folgende bemerkt zu werden:

1) Ernst Platners Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Mit besonderer Rücksicht auf Physiologie, Pathologie und Aesthetik. Leipzig 1790.
2) C. C. E. Schmids Empirische Psychologie, Erster Theil. Jena 1791.
3) C. G. Jakobs Grundriß der Erfahrungsseelenlehre. 2te Edition 1795. Halle.
4) *Joh. Gottl. Leidenfrost* Confessio quid putet per experientiam didicisse de mente humana. Duisb. 1793. Deutsch übersetzt 1794.
5) Joh. Christ. Hoffbauers Grundriß der Erfahrungsseelenlehre, (in seinen Anfangsgründen der Logik,) Halle 1794.
6) Dupold Stewarts Anfangsgründe der Philosophie über die menschliche Seele. Aus dem Englischen übersetzt von S. G. Lange. Berlin 1794.

Der Verfasser gegenwärtiger Darstellung der Seelenlehre hat bey seiner Arbeit alle diese Schriften zugleich benutzen zu müssen geglaubt, weil er keine einzige darunter fand, die er ausschließend zum Leitfaden hätte wählen mögen. Da sich überdies ein nachgeschriebenes Heft Kantischer Vorlesungen über die Anthropologie seit einigen Jahren in seinen Händen befindet, so glaubte er auch davon bey seiner Arbeit einigen Gebrauch machen zu dürfen; damit jedoch den Rechten des Urhebers nichts entzogen werde, hielt er es für Pflicht, alles, was er aus jenem Manuscript aufzunehmen für rathsam fand, durch

Klam-

Klammern [ ] kenntlich zu machen. Endlich haben sich dem Verfasser mitten in seiner Arbeit eine so große Menge von Reminiscenzen aus seiner Lectüre aufgedrungen, daß er sehr in Verlegenheit seyn würde, wenn er das, was ihm etwa eigenthümlich seyn könnte, von dem, was er andern zu verdanken gehabt, durch scharfe Gränzen unterscheiden sollte.

Erste Abtheilung der Seelenlehre.

Theorie des Vorstellens.

Einleitung.

1) Was das Vorstellen sey?

Es ist Thatsache, daß wir Vorstellungen haben, und die Wissenschaft, welche sich mit der Erörterung dieser Thatsache beschäfftiget, ist die Theorie des Vorstellens.

Das Vorstellen ist etwas, was sich für den, der es kennt, auf unzählige Weisen beschreiben läßt, ohne daß doch der, der es nicht kennte, durch alle diese Beschreibungen den mindesten Begriff davon erhielte. Es ist keine Beschreibung möglich, welche angeben könnte, was das Vorstellen ist; man kann nichts thun, als angeben, entweder was es nicht ist, oder was dabey ist, oder was ihm ähnlich ist; keins giebt aber eine positive, sondern das erste nur eine negative, das andere eine circumscriptive, und das dritte eine symbolische Beschreibung; durch alles dies sehen wir aber nicht etwas, was wir vorher noch gar nicht sahen,

sondern wir sehen nur etwas heller und deutlicher, worin wir vorher, zum Theil darum, weil uns die Sache zu alltäglich und zu nahe war, wenig oder nichts unterscheiden konnten. So kann man das Vorstellen negativ beschreiben, als eine Veränderung des Gemüths, welche weder ein Gefühl, noch eine Bestrebung ist; circumscriptiv, als dasjenige, wodurch wir uns eines Gegenstandes bewußt werden; symbolisch, als ein Setzen, oder ein Entgegensetzen — aber jeder wird sogleich finden, daß er durch alles das nichts Neues erfährt, sondern nur etwas Altes besser kennen lernt.

Das Geschäfft der Psychologie ist nun, die mannigfaltigen Erscheinungen des Vorstellens aufzuzählen, zu classificiren, und, wo möglich, zu erklären. Das Feld der Psychologie ist aber kein anderes, als das Feld der Erfahrung, und zwar der innern Erfahrung, und alle Erklärungsprincipien der Psychologie müssen daher in der Erfahrung nachgewiesen werden, wenigstens müssen mögliche Bedingungen — wie etwa schärfere Sinne — aufgezeigt werden, unter welchen sie in der Erfahrung nachgewiesen werden könnten. Metaphysische Hypothesen darf die Psychologie niemals zulassen; sie würden nicht nur die Einheit der Wissenschaft unterbrechen, sondern sie würden auch nur das Gewisse durch etwas Ungewisses erklären, und zwar durch etwas Ungewisses, woraus unter keiner möglichen Bedingung etwas Gewisses werden kann. —

2) Eintheilung der Vorstellungen in solche, welche ohne unser bewußtes Zuthun dasind, und in solche, welche mit Bewußtseyn durch unser Zuthun entstehn.

Indem wir uns nach einem Princip umsehen, wornach wir die große Menge von Vorstellungen, die in

in unserm Bewußtseyn beständig auf- und untergehn, auf eine schickliche Weise eintheilen können, zeigt sich uns sogleich beym Anfang der Reflexion ein Begriff, der als Princip einer solchen Eintheilung vorzüglich zu passen scheint. Es findet sich nehmlich, daß alle Vorstellungen entweder Vorstellungen sind von Etwas, was ohne unser bewußtes Zuthun da ist; oder Vorstellungen von Etwas, was mit Bewußtseyn durch unser Zuthun entstehet. Jene haben also das Ansehn gegebener, diese das von uns selbst hervorgebrachter Vorstellungen. Jene setzen folglich in der Seele Empfänglichkeit (Receptivität), diese Selbstthätigkeit (Spontaneität) voraus. Alle Vorstellungen, welche uns vermittelst der Sinne zugeführt werden, sind Vorstellungen der erstern, und alle diejenigen, zu welchen wir durch Reflexion gelangen, sind Vorstellungen der letztern Classe. Wiefern es Vorstellungen sind von Gegenständen, die als ohne unser (bewußtes) Zuthun vorhanden gedacht werden, insofern sind diese Vorstellungen, wie man sich gewöhnlich ausdrückt, durch Affection des Gemüths entstanden. Wiefern es aber Vorstellungen sind von Etwas, was mit Bewußtseyn durch unser Zuthun entstanden gedacht wird, insofern, sagt man, hat die Denkkraft dabey ihre Function ausgeübt. Man nennt die Fähigkeit des Gemüths, durch Affection zu Vorstellungen zu gelangen, Sinnlichkeit: eine Theorie des Vorstellens wird daher zwey Abschnitte enthalten müssen; der eine wird die Art und Weise entwickeln, wie wir durch Affection zu Vorstellungen gelangen — Theorie der Sinnlichkeit, der andere wird die Eigenthümlichkeit darstellen, wie wir durch Selbstthätigkeit (durch irgend eine Function unsers Geistes) Vorstellungen erhalten — Theorie der Denkkraft.

3) Erörterung des Begriffs vom Bewußtseyn.

Indessen, ehe wir die Einleitung zur Theorie des Vorstellens verlassen, müssen wir zuvörderst noch einen Begriff erörtern, für dessen Erörterung wir sonst nicht leicht eine Stelle finden dürften — es ist dies der Begriff des Bewußtseyns.

Wenn jemand uns fragen wollte, was denn wol das Bewußtseyn wäre, so könnten wir ihm auf diese Frage nichts anders antworten, als: es ist dasjenige, wodurch die Frage, die Du so eben gethan hast, deine, und nicht vielmehr meine oder eines Dritten Frage ist; der Zustand, worin du **Du** bist, und ich **Ich** bin, ist das **Bewußtseyn**. Das Bewußtseyn ist also der wesentliche und unzertrennliche Zustand eines jeden Wesens, das zu sich sagen kann: Ich bin: außer diesem Zustand mag noch Etwas vorhanden seyn, aber Ich bin nicht mehr vorhanden. Ich stelle vor, ich fühle Lust und Unlust, ich strebe — alles dies sind meine Zustände, und eben der Umstand, daß sie meine Zustände sind, ist das Bewußtseyn, welches eben darum jene Zustände beständig begleitet. Ohne Bewußtseyn bin ich nicht mehr Ich: für einen Beobachter mag dann vielleicht noch etwas daseyn, aber was da ist, das bin nicht Ich. Ein Wesen, das zu sich sagen kann, Ich bin, und ein Wesen, das sich bewußt ist — sind Eins. Was sich bewußt ist, ist eine Person. Was sich nicht bewußt ist, ist eine Sache. Wir haben keinen Grund, den Thieren Bewußtseyn beyzulegen, und nur darum dürfen wir sie als Sachen behandeln. [In dem Augenblicke, da ein Pferd den Gedanken Ich fassen und äußern lernte, müßten wir absteigen, und es als unsers Gleichen behandeln.]

Das Bewußtseyn ist, dem aufgestellten Begriffe zufolge, keine Vorstellung. Es ist vielmehr die Bedingung, unter welcher überhaupt Etwas mir angehören

hören kann, denn es ist eben der Zustand, worin ich Ich bin. Dieser Zustand kann also nie aufhören, so lange ich Ich bin; denn so lange etwas Etwas ist, so lange muß der Zustand seines Seyns nothwendig fortdauern.

4) Vom reinen und empirischen Bewußtseyn.

Man kann das Bewußtseyn eintheilen in das reine und in das empirische Bewußtseyn. Der Sinn dieser Eintheilung, die zwar oft gemacht, aber nicht ganz so oft verstanden worden ist, ist folgender: Ich bin, und wiefern ich bin, befinde ich mich im Zustande des Bewußtseyns. Ich bin, aber ich bin auch nur, und dieses mein Seyn ist vorjetzt noch ein ganz Unbestimmtes. Ich thue Nichts, ich leide Nichts, denn in beiden Fällen würde ich mehr noch, als blos seyn; mein Seyn wäre nicht mehr ein unbestimmtes, ins Unendliche bestimmbares, sondern ein bestimmtes, auf eine gewisse einzige Art eingeschränktes Seyn — wie es doch der Voraussetzung zufolge nicht seyn soll. Das Bewußtseyn ist noch leer; denn ein Seyn, das auf alle mögliche Weisen bestimmt seyn könnte, aber auf keine bestimmt ist, kann man sich nicht wohl anders, denn als ein Leeres vorstellen; ich bin mir bewußt, aber ich bin mir Nichts bewußt. Ein solches Bewußtseyn kann man eben darum ein reines Bewußtseyn nennen — es ist der Zustand meines reinen (völlig unbestimmten) Seyns. Allein ich höre bald auf, blos zu seyn, und fange an, Etwas zu seyn; mein Zustand hört auf, ein blos unbestimmter, nur bestimmbarer Zustand zu seyn, und wird ein bestimmter; ich bin nicht mehr blos schlechthin, sondern ich bin insbesondre dies oder jenes. Es ist in der ganzen Unendlichkeit Nichts, was ich nicht seyn könnte, wenn ich einmal Etwas seyn soll. Jede Art des Seyns, jedes bestimmte Seyn ist mir völlig zu-

fällig; nur das Seyn überhaupt ist mir schlechthin nothwendig: denn wäre auch dies zufällig, so müßte ich mich selbst hinwegdenken können, und dies ist unmöglich, denn ein Hinwegdenkendes, das sich selbst hinwegdenkt, wäre ein Ding, das ist und nicht ist, mithin ein Unding. Der Zustand, wo ich ein Bestimmtes bin, (etwa ein Vorstellendes, ein Fühlendes, ein Strebendes,) ist dann kein reines Bewußtseyn mehr, sondern er ist ein empirisches Bewußtseyn: denn einen Zustand, wo ich nicht blos bin, sondern Etwas (also ein Bestimmtes, auf eine einzige und besondere Art des Seyns Eingeschränktes) bin, nennt man einen empirischen Zustand, darum, weil er nicht in dem Begriff meines Ichs enthalten ist, sondern als ein Fremdes, als ein Zufälliges zu mir hinzukommt, und also nur durch Erfahrung erkannt werden kann, wenn er überhaupt erkannt werden soll. So oft ich mich also in den Zuständen des Vorstellens, des Gefühls oder des Strebens, befinde, so oft befinde ich mich in dem Zustand des empirischen Bewußtseyns: ich bin nicht blos Ich, sondern ich bin ein Vorstellendes, ein Fühlendes oder ein Strebendes.

5) Ob es Vorstellungen ohne Bewußtseyn gebe?

Man hat wol sonst die Frage sehr schwierig gefunden, ob es auch wol Vorstellungen ohne Bewußtseyn geben könne. [Die Frage ist leicht zu beantworten, wenn man nur unterscheidet Vorstellungen, deren wir uns nicht bewußt sind, von Vorstellungen, durch welche wir uns Nichts bewußt sind.] Vorstellungen, durch welche wir uns Nichts bewußt sind, kann es ohne Zweifel nicht geben, denn sie enthalten schon in ihrem Begriff einen Widerspruch. Sie müßten Vorstellungen seyn, die uns Nichts vorstellen; wir müßten Vorstellungen haben können, ohne uns im Zustand des Vorstellens zu befinden: womit

sich

sich überall kein möglicher Sinn verbinden läßt. Durch jede unsrer Vorstellungen sind wir uns Etwas bewußt; denn dieser Satz sagt nichts anders aus, als: so oft wir eine Vorstellung haben, so oft haben wir eine Vorstellung. Sich etwas vorstellen und sich etwas bewußtseyn, sind völlig Eins und ebendasselbe: jenes drückt die Handlung, dieses den Zustand des Handelnden aus. Allein darum sind wir uns nun nicht eben aller Vorstellungen bewußt, sondern es giebt allerdings eine Menge von Vorstellungen, durch die wir uns zwar etwas bewußt sind, deren wir uns aber selbst nicht bewußt sind. Vorstellungen, wiefern wir uns ihrer bewußt sind, heißen klare; wiefern wir uns ihrer nicht bewußt sind, dunkle Vorstellungen. Daß es dergleichen dunkle Vorstellungen geben könne, lehrt ihr bloßer Begriff, worin sich nicht der mindeste Widerspruch zeigt. Es sind Vorstellungen ohne Reflexion; die Seele sieht in ihnen nur aus sich hinaus, aber nicht auf sich selbst zurück; sie betrachtet einen Gegenstand, aber sie betrachtet ihre Betrachtung nicht — und der Betrachtung ist doch wol der Umstand, ob sie selbst betrachtet wird, oder nicht, vollkommen zufällig? Daß es aber auch wirklich dergleichen dunkle Vorstellungen gebe, ist eben so wenig zu bezweifeln. Wir können zwar das Daseyn solcher Vorstellungen niemals durch Empfindung (durch unmittelbares Bewußtseyn) erweisen; allein wir können doch durch Schlüsse (durch mittelbares Bewußtseyn) mit der größten Wahrscheinlichkeit erkennen, daß dergleichen in uns vorhanden seyn müssen. Daß Schlüsse dieser Art vollkommen zuläßig sind, kann niemand bezweifeln. [So schlossen schon die Alten aus dem weißen Schimmer der Milchstraße auf das Daseyn einer unzähligen Menge kleiner Sterne, ob sie gleich diese Sterne in Ermangelung der Ferngläser nicht unmittelbar (durch Empfindung) wahrneh-

nehmen konnten, wie wir sie jetzt wahrzunehmen gelernt, und eben dadurch die Schlüsse der Alten bestätiget gefunden haben.]

Daß dunkle Vorstellungen, und zwar in großer Anzahl, in uns vorhanden seyn müssen, schließen wir aus folgender Erfahrung: wir finden bey unzähligen Gelegenheiten, daß wir Urtheile fällen, ein Wohlbehagen oder Mißbehagen fühlen, oder Handlungen vornehmen, wovon wir anfangs nicht die mindeste Ursache anzugeben wissen; je aufmerksamer wir aber auf alles reflectiren, was etwa die Ursache davon seyn könnte, desto sicherer kommen nach und nach Vorstellungen zum Vorschein, deren wir uns vorher gar nicht bewußt gewesen waren, und welche doch mit jenen Erscheinungen nach unbezweifelten Gesetzen im Verhältniß der Causalität stehen. Es waren also ohne Zweifel eben diese Vorstellungen in der Seele wirksam, und daß wir uns ihrer nicht bewußt waren, kann uns um so weniger bedenklich vorkommen, da wir sogar öfters zusehen können, wie sie nach und nach im Bewußtseyn hervortreten, und sich allmälig zu immer größerer Klarheit erheben — wie dies jederzeit der Fall ist, wenn wir uns Etwas entsinnen. [So liegt überhaupt Alles, was das Gedächtniß enthält, im Felde dieser dunkeln Vorstellungen,] und allem Ansehen nach ist ihre Rolle im menschlichen Leben bey weitem größer, als die der klaren. [Unsre Urtheile sind größtentheils das Werk dunkler Vorstellungen.] Die Gründe, die wir für unsre Urtheile anführen, liegen zwar beständig in dem Gebiete der Klarheit; allein wie äußerst selten diese Gründe diejenigen seyn mögen, welche unsre Urtheile in der That bestimmten, ist daraus abzunehmen, daß wir diese Gründe gemeiniglich erst nach dem Urtheil suchen, und daß, wenn uns auch einer nach dem andern abgestritten wird, wir

doch

doch nicht leicht die Hoffnung aufgeben, künftig schon noch bessere ausfündig zu machen. Alles, was wir in Eil, aus Gewohnheit thun, alle musicalische Phantasieen, alle gute und üble Launen, alle ästhetische Genüsse, unser Interesse an gewissen Beschäfftigungen, und Vergnügungen, unser Geschmack an gewissen Speisen und Getränken, an gewissen Farben, Kleidungen, Einrichtungen und unzähligen andern Kleinigkeiten, unsere Partenlichkeit für gewisse Personen, auch wol für ganze Nationen, für gewisse Wissenschaften und Metiers, die Affecten der Furcht, der Hoffnung, des Zorns, des Neides, der Freude, der Betrübniß, die Leidenschaften der Liebe, des Hasses, des Geizes, der Habsucht, der Herrschsucht, der Ehrsucht — alle diese Erscheinungen, welche zusammengenommen ohne Zweifel den größten Theil unsers Lebens ausfüllen, stehen insgesammt mehr oder weniger unter dem Einflusse dunkler Vorstellungen. [Diese sind die Quelle aller Thorheiten, die die Menschen begehn, und man kann sagen, daß ein Mensch nur insofern aufgeklärt sey, wiefern er sich ihres Einflusses erwehren kann. Viele der merkwürdigsten Aeußerungen des Ehrgefühls sind, wie es scheint, in dunkeln Vorstellungen gegründet. Die Meinung z. E., daß es in gewissen Fällen ehrenvoller sey, sich selbst zu rächen, als die Rache dem Staat zu überlassen, gründet sich vielleicht auf das dunkle Urtheil, der angegriffene persönliche Werth könne nur durch die Person selbst vertheidiget werden.] — Der Inbegriff der dunkeln Vorstellungen ist das, was man den Grund oder die Tiefe des menschlichen Herzens nennt, die denn freylich auch niemals ganz erforscht werden kann. [Man kann die menschliche Seele als eine Karte vorstellen, die aus illuminirten und nicht illuminirten Plätzen bestehet. Jene sind die klaren, diese die dunkeln Vorstellungen. Die letztern nehmen den größ-

größten Platz ein, und liegen selbst den klaren Vorstellungen zum Grunde.]

[Die dunkeln Vorstellungen spielen mit den Menschen, und die Menschen spielen mit ihnen. Das erstere geschiehet durch den geheimen Einfluß, den sie auf unsre Urtheile und Handlungen und Gefühle ausüben. Das letztere ist bey jeder witzigen Unterhaltung der Fall. Eine Unterhaltung ist witzig, wenn in ihr dunkle Aehnlichkeiten in ein plötzliches Licht gesetzt werden. Das Plötzliche ist dem wahren Witze wesentlich; im entgegengesetzten Fall ist der Witz gesucht, und eben darum wässerigt.]

Nichts drückt die Macht dunkler Vorstellungen über das menschliche Gemüth kürzer und nachdrücklicher aus, als die Erfahrung, die Montagne gemacht hat, die aber auch jeder an sich selbst machen kann, daß es keinen Theil unsers Körpers giebt, der nicht oft seine Dienste unserm Willen verweigert, und sich nicht oft gegen unsern Willen bewegt und wirkt. Um nur einige Beyspiele aus der Menge anzuführen, so ist bekannt, daß der Schrecken diejenigen, deren er sich bemächtiget hat, bisweilen nöthiget, sich in eben die Gefahr hineinzustürzen, die sie gern vermeiden möchten. Wir glauben, daß wir unsere Augen auf- und zumachen können, so oft es uns beliebt. Indessen schließen sie sich wider unsern Willen bey der geringsten Gefahr, die ihnen drohet, und oft geschiehet es, ohne daß wir es wissen. Man ist sonst Herr über seine Zunge. Nichts destoweniger versagt sie uns oft ihre Dienste. Man will zuweilen geschwind reden, und redet langsam: man will alles recht deutlich aussprechen, und doch stammelt und stottert man. Oft fällt man nur um desto mehr in diese Fehler, je eifriger man sie zu meiden sucht. In Entzündungen des Halses, wo das Schlucken beschwerlich und schmerzhaft ist, will man dasselbe wenigstens als-

denn

denn unterlassen, wenn man nicht ißt: indessen thut man es doch alle Augenblicke. Bey einer gewissen Art von Schwermüthigkeit sieht man Leute Dinge thun, vor welchen sie in demselben Augenblicke den größten Abscheu haben. So konnte ein sonst sehr verständiger und religiöser Mann eine Zeitlang den Namen der Gottheit nicht nennen hören, ohne einige gotteslästerliche Reden auszustoßen. Die Haare standen ihm dabey vor Abscheu zu Berge, und er gab sich alle Mühe, seine Gotteslästerungen durch Handlungen der Anbetung zu verbergen, oder dadurch zu vergüten. Es giebt Fälle, wo es uns nicht frey stehet etwas zu glauben, wovon wir doch fast überzeugt sind. Es hat Leute gegeben, die fest überredet waren, daß der Tod unser ganzes Wesen zernichte, und die doch vor Gespenstern zitterten. Man hat Beyspiele von abergläubischen Gotteslästerern, und von Epicuräern, die an Vorhersagungen, an gute und böse Vorbedeutungen glaubten, ob sie gleich alles dem Zufall zuschrieben. Der Marquis d'Argens war in Todesangst, wenn bey Tafel Salz verschüttet wurde, denn er hielt dies für ein sehr unglückliches Omen. Auch glaubte er, daß das Grunzen der Schweine am Morgen Unglück bedeute. Weil es sich nun eben fügte, daß alle Morgen vor seinem Hause Schweine vorbeygetrieben wurden, so hielt er einen eignen Jungen, der kein anderes Amt hatte, als des Morgens auf die vorbeygehenden Schweine loszuprügeln, damit nemlich das Unglück, welches ihr Grunzen bedeuten könnte, auf sie selbst zurückfallen möchte. Man kann aus Furcht ohnmächtig werden, ob man gleich fest versichert ist, daß es gar keine Gefahr giebt. Dies geschieht zuweilen, wenn man eine sehr lebhafte Erzählung von einer solchen Gefahr liest, oder hört. Gesetzt, es hiengen oben an einem Thurme sehr starke und so wohl befestigte Ketten, daß die vereinigten Kräfte von hundert

Menschen nicht im Stande wären, sie zu zerreißen. Wenn man auch dieses Alles gesehen hätte, wenn man auch durch seine Sinne und durch die bündigsten Schlüsse davon überzeugt wäre, so würde man dennoch unfehlbar von Schrecken und Entsetzen ergriffen werden, wenn man an diese gebunden werden, und an ihnen eine Zeitlang in der freyen Luft schweben sollte.

Alle diese Erscheinungen würden völlig unerklärbar seyn, wenn ihre Ursachen nur in dem Gebiet klarer Vorstellungen gesucht werden könnten, denn diese würden nicht jene Erscheinungen, sondern gerade die entgegengesetzten hervorbringen.

6) Woher bewußtseynlose Vorstellungen in die Seele kommen?

Man hat gefragt, woher diese dunkeln Vorstellungen in die Seele kommen, und warum sie um so viel mächtiger sind, als die klaren? Man hat aber bis jetzt noch beide Fragen nicht völlig befriedigend beantwortet. So viel sieht man wol, daß der Ursprung der meisten und mächtigsten dunkeln Vorstellungen sich in den frühesten Eindrücken unsrer Kindheit verliert, und daß die geheime Geschichte des größten Theils unserer Meinungen und Liebhabereyen närrisch genug ist, um unsern Eigendünkel zu demüthigen. Allein es gelingt uns nur selten, dem Geheimniß unsers Herzens auf den Grund zu kommen, auch würde es uns vielleicht öfter gelingen, wenn wir hoffen könnten, öfter etwas Rühmliches zu entdecken. Rousseau konnte die scharlachrothe Farbe nicht leiden, weil sie einst ein Mann getragen, der ihm eine Reihe der süßesten Erwartungen vereitelt hatte. Eben dieser große Mann gestehet selbst, ungeachtet ihm dieses Geständniß einige Ueberwindung kostete, daß er bis in sein spätestes Alter an einer gewissen Behandlung seines Körpers, die man sonst den Kindern als Strafe ange-

angedeihen zu lassen pflegt, unbeschreibliches Vergnügen gefunden habe, darum nemlich, weil diese Behandlung die zufällige Gelegenheit gewesen, bey welcher in seinem achten Jahre sein Geschlechtstrieb erwachte. Der Verfasser des gegenwärtigen Aufsatzes selbst ist bis jetzt für ein gewisses Reich, das sonst in aller Rücksicht wenig Lob verdient, bis zur Leidenschaft parteyisch eingenommen gewesen, und er weiß davon keinen andern Grund anzugeben, als weil dieses Reich auf der ersten Landkarte, die er etwa im 6ten Jahre sah, mit einem, wie ihm dünkte, unnachahmlich schönen gelben Rande illuminirt war. Jemand wurde jederzeit in ein panisches Schrecken versetzt, wenn er eine Gans sah, und dies darum, weil ihn seine Kinderwärterin mit einem Gänseschnabel zu kneipen gewohnt gewesen, wenn er nicht hatte ruhig seyn wollen. Diese Beyspiele ließen sich ins Unendliche vermehren. Es ist aber die Untersuchung dieser geheimen Triebfedern, die doch auf dem Theater des menschlichen Gemüths eine so große Rolle spielen, nicht blos eine angenehme und lehrreiche, sondern auch eine sehr nützliche Beschäfftigung. Denn eben dies, daß diese Feinde der Vernunft in den dunkeln Gegenden der Seele stehen, wo man ihre Bewegungen und Unternehmungen nicht eher gewahr wird, als bis es zu spät ist, eben dies ist es, was ihnen fast immer einen sichern Sieg, und der Vernunft eine unfehlbare Niederlage bereitet.

7) Von den Graden des Bewußtseyns.

Das Bewußtseyn ist mehrerer Grade fähig, und kann zunehmen und abnehmen. Ist es im Zunehmen, so werden die Vorstellungen klärer; ist es im Abnehmen, so werden die Vorstellungen dunkler. Daß das Bewußtseyn allmälig ganz schwach werden, und endlich

lich gar verschwinden könne, lehren die Erscheinungen des Einschlafens, der Ohnmacht, und des Sterbens.

8) Von dem objectiven und subjectiven Bewußtseyn.

[Man kann das Bewußtseyn eintheilen in das objective und in das subjective. Ersteres ist das Bewußtseyn anderer Gegenstände, letzteres ist das Bewußtseyn unsers eigenen Zustandes.] Das Letztere nennt man insbesondere das Selbstbewußtseyn, oder das Selbstgefühl. In diesem Zustand betrachten wir uns selbst, d. i. unsre Empfindungen, Neigungen, Grundsätze und Verhältnisse. Das Selbstbewußtseyn — wie überhaupt jedes Bewußtseyn — kann ab- und zunehmen in unendlich vielen Graden, wie dies in dem allmäligen Uebergange vom Wachen zum Schlafe, und vom Schlafe zum Wachen ein Gegenstand bekannter Erfahrungen ist.

9) Von einigen Modificationen des Selbstbewußtseyns.

Man bemerkt, daß das Selbstbewußtseyn und das Bewußtseyn äußerer Dinge einander gegenseitig Abbruch thun. Von einem Menschen, der über dem Bewußtseyn anderer Gegenstände sich selbst (seinen eigenen Zustand) vergißt, sagt man: er ist außer sich. — Von demjenigen aber, der über dem Bewußtseyn seiner selbst das Bewußtseyn der Außenwelt verlohren hat, sagt man: er ist in sich vertieft; und von beiden sagt man: sie sind nicht bey sich. Das Beysichseyn ist also der Zustand, wo das Bewußtseyn seiner selbst und das Bewußtseyn der Außenwelt in gehörigem Gleichgewichte stehen. [Es ist eben so unnatürlich, immer in sich vertieft (in Gedanken) zu seyn, als niemals zu sich selbst zu kommen. Das eine führt zur Narrheit, und das andere zum Laster.]

Wer

Wer täglich herumlauft, wird fremd in seinem eigenen Hause, und wer immer in Zerstreuungen lebt, wird fremd in seinem eigenen Herzen. Er ist dann verlegen, wenn er sich in der Einsamkeit befindet, und eben diese Unerträglichkeit des Einsamseyns öffnet allen Lastern Thür und Thor. Viele sind nicht sowohl durch ihren außerordentlichen Hang zu Ausschweifungen lüderlich geworden, als vielmehr dadurch, daß sie sich vor sich selbst scheuten, daß sie lieber, selbst mit Ekel und Unwillen, ihre Ausschweifungen fortsetzten, um nur nie zu sich zu kommen, um nur den Quaalen ihres aufgebrachten Gewissens so lange als möglich zu entfliehen.

[Die Vorstellung unsers eignen Ichs ist unter allen Vorstellungen die lebhafteste. Und dies ist sehr begreiflich. Denn sie ist die Begleiterin aller unserer übrigen Vorstellungen, und eine Vorstellung ist eben insofern lebhaft, wiefern sie mit einer Menge anderer Vorstellungen in Verbindung stehet. Wenn andere Menschen von uns sprechen, so bezeichnen sie unser Ich durch einen Namen: die große Lebhaftigkeit der Vorstellung unsers Ichs wird daher auch auf die Vorstellung unsers Namens übertragen. Wir erwachen aus dem Zustand der größten Zerstreuung, und aus dem tiefsten Schlafe, und selbst aus dem Zustande des Nachtwandelns, so bald man uns bey unserm Namen ruft. Da die Vorstellung unsers Ich unter allen unsern Vorstellungen die lebhafteste ist, so ist daraus die ungemeine Theilnehmung sehr begreiflich, die jeder für sein Ich empfindet.] Denn je lebhafter eine Vorstellung ist, desto mehr interessirt sie, und wenn der dramatische Dichter nur die Kunst verstehet, uns durch die lebendige Darstellung des Characters und der Situationen seiner Personen zu interessiren, so braucht er weiter nicht dafür zu sorgen, daß wir uns auch für sie interessiren, d. i. daß wir an ihren Schick-

salen Theil nehmen mögen. Aus demselben Grunde interessiren wir uns für nichts so sehr, als für unser liebes Ich.

Wer sich seine Theilnehmung an seinem Ich allzusehr merken läßt, heißt ein Egoist. [Man kann aber einen gedoppelten Egoismus unterscheiden, den Egoismus des Umgangs und den moralischen. Ein Egoist im Umgange ist derjenige, der überall Gelegenheit nimmt, von sich selbst zu sprechen. Man nennt einen solchen Menschen ungezogen, denn je feiner der Mensch ist, desto mehr giebt er dem Egoismus anderer nach, und verleugnet den seinigen. Die feine Lebensart (Conduite, Weltklugheit) ist nämlich nichts Anders, als die Kunst, den Egoismus anderer so viel möglich zu schonen, und ihnen Gelegenheit zu lassen, ihre eigenen Vorzüge im vortheilhaften Lichte zu zeigen.] Der Jüngling von Talenten glaubt gewöhnlich bey seinem Eintritt in die Welt, daß er nur seine Talente zu zeigen brauche, um sein Glück zu machen. Allein er findet nur zu bald, daß die Menschen nur dann geneigt sind, fremde Talente anzuerkennen, wenn sie sie im Hintergrunde, ihre selbsteigenen aber im Vordergrunde erblicken.

[Es giebt ein Paar Arten von Selbstbewußtseyn, die uns in Gesellschaften anwandeln, und die deshalb fehlerhaft sind, weil sie dem Zweck der Gesellschaftlichkeit Abbruch thun. Es sind das genirte Wesen und die Affectation. Beide entstehen aus einer übelangebrachten Sorgfalt für den äußern Anstand: das genirte Wesen ist die Verlegenheit, welche aus dem Bewußtseyn seines schlechten äußern Anstandes entspringt: die Affectation aber ist eine Verlegenheit, welche aus dem Wohlgefallen an seinem vermeintlich vortrefflichen äußern Anstand hervorgehet. Ein Mensch ist affectirt, wenn er seine Stellungen und Bewegungen verdrehet, um nur seinen schönen

Anstand

Anstand recht sichtbar werden zu lassen. Das ist unnatürlich, und erweckt Verachtung. Genirt ist jemand, wenn er sichtbar besorgt ist, in einem schlechten Anstand zu erscheinen. Dies ist der Leichtigkeit und Ungezwungenheit entgegen, und erweckt Mitleiden. Wenn ein affectirter Mensch spricht, so sagt man von ihm: er hört sich selbst sprechen. Denn man kann es ihm ansehn, daß er mehr mit sich selbst, als mit den Sachen, wovon er redet, beschäfftiget ist. Das Gegentheil des affectirten sowohl als des genirten Wesens ist das *ungezwungene Wesen*. Es ist ein Betragen, worin die Aufmerksamkeit auf den äußern Anstand nicht zu merklich hervorsticht, wo man weder mit sich selbst, noch mit den Dingen außer sich ausschließend beschäfftiget ist. Es wird im Umgange mit Weibern am sichersten erworben, aber man muß es sich frühzeitig erwerben, um es darin zu einiger Fertigkeit zu bringen.]

[Ein *moralischer Egoist* ist ein Mensch, der sich durch die sonst allen Menschen natürliche Theilnehmung an seinem Ich so weit verblenden läßt, daß er alles außer sich geringschätzt, und seine Person aller andern vorzieht.]

[Wir haben oft klare Vorstellungen, aber sie haben noch dunkle Merkmale an sich.] In diesem Fall ist unsere Erkenntniß zwar nicht dunkel, aber undeutlich. Denn die Deutlichkeit bestehet in der Klarheit des Einzelnen. [Wer nichts wissen will, was er nicht gleich deutlich wissen kann, der verräth einen leeren Kopf. Er denkt nur darauf, der Sache eine Form und Methode zu geben, wenn gleich auf Kosten des innern Gehalts, und dies ist Pedanterey.] Alles abweisen, was nicht in die Ordnung unsers Systems passet, heißt nichts Neues lernen wollen, und jeden Gedanken verachten, der sich uns, wiewohl undeutlich, aufdringt, heißt nichts erfinden wollen.

 Denn

Denn in der Seele des Erfinders war jeder neue Gedanke anfangs ein undeutlicher.

[Es giebt Angelegenheiten der Menschheit, welche die Humanität in die Region dunkler Vorstellungen verbannt. Es sind dies diejenigen, an welchen der Mensch seinen Vorrang vor den Thieren vermisset — der Beyschlaf und die Ausleerungen.]

Erster Abschnitt der Theorie des Vorstellens.

Theorie der Sinnlichkeit.

1) Eintheilung der Sinnlichkeit in den äußern und innern Sinn.

Wir legen uns Sinnlichkeit bey, inwiefern wir überhaupt die Fähigkeit besitzen, durch Affectionen, oder, welches das Gleiche ist, durch Eindrücke Vorstellungen zu empfangen, von Gegenständen, welche als ohne unser bewußtes Zuthun vorhanden gedacht werden. Bey den Aeußerungen der Sinnlichkeit stellen wir uns also immer einen Gegenstand als auf uns einwirkend vor. Diese Einwirkung des Gegenstandes wird gemeint, wenn von Affection, von Eindruck die Rede ist. Es zeigen sich aber zweyerley Gegenstände, die wir als ohne unser bewußtes Zuthun vorhanden denken: einige nemlich sind uns gegenwärtig, andere sind es nicht. Die Fähigkeit, zu Vorstellungen von gegenwärtigen, ohne unser bewußtes Zuthun vorhandnen, Gegenständen zu gelangen, heißt der Sinn. Die Fähigkeit aber, zu abwesenden, ohne

unser bewußtes Zuthun vorhandnen, Gegenständen zu gelangen, heißt die Einbildungskraft. Die Fähigkeit, durch eine besondere Art von Eindrücken zu Vorstellungen von gegenwärtigen Gegenständen zu gelangen, heißt ein Sinn; diese Gegenstände können aber entweder in uns selbst, oder außer uns vorhanden seyn, und eben darum läßt sich der innere Sinn von dem äußern unterscheiden.

2) Was Empfindung sey?

Das Bewußtseyn eines geschehenen Eindrucks auf den Sinn nennen wir Empfindung, gleichsam Insichfindung. Durch den bloßen Eindruck kommt etwas in uns, aber für uns ist dann noch nichts in uns vorhanden: etwa für einen möglichen Beobachter könnte Etwas in uns vorhanden seyn, allein wir selbst sehen es noch nicht, wir empfinden Nichts, und unser Bewußtseyn ist noch völlig leer. Nur erst durch das Bewußtseyn des geschehenen Eindrucks entsteht Empfindung, wird von uns Etwas empfunden, ist nicht mehr blos für einen möglichen Beobachter, sondern selbst für uns Etwas in uns vorhanden. So lange die Seele nur als Etwas gedacht wird, das einen Eindruck empfangen hat, so lange ist sie ein todter Spiegel, in dem Etwas seyn mag, aber für den Nichts vorhanden ist. Wo die Gränze geht zwischen Eindruck und Empfindung, (als Bewußtseyn des Eindrucks,) da geht zugleich die Gränze zwischen Tod und Leben, zwischen einem todten Spiegel, und einer lebendigen Intelligenz. Man kann daher die Sinnlichkeit auch definiren durch das Vermögen zu empfinden. Nur die Empfindungen haben wir den Sinnen zu danken: wenn ein Eindruck auf unser Gemüth geschehen ist, und wir uns bewußt sind, daß ein solcher geschehen ist, so hat der Sinn sein Geschäfft vollendet, so ist alles geschehen, was ohne unser be-

wußtes Zuthun jemals geschehen kann, und was ferner geschiehet, wie etwa das Erkennen, das Erfahren, das liegt schon nicht mehr in der Sphäre des Sinnes, dabey sind wir uns schon unsers Zuthuns mehr oder weniger bewußt, und davon ist also vorjetzt noch gar nicht die Rede. Der Sinn empfindet, aber er empfindet Nichts; er schaut, aber er schaut Nichts. Will man also von Anschauungen des Sinnes sprechen, so muß man nur nicht vergessen, daß sie blinde Anschauungen, d. h. Anschauungen sind ohne ein Angeschautes. Das Angeschaute, das Empfundne ist nur Product der Denkkraft, kein Fund des Sinnes, wie sich tiefer unten zeigen wird.

3) Wie Empfindung möglich sey?

Die Frage, wie Empfindung überhaupt möglich sey, gehört nicht in die Psychologie, sondern in die Metaphysik. Alle Erfahrung fängt mit der Empfindung an. Das, was vor aller Empfindung vorhanden seyn mag, liegt folglich außer der Sphäre der Erfahrung, und eben darum außer den Gränzen der Psychologie. Wie aber jede einzelne Empfindung möglich sey, das kann und soll die Psychologie allerdings erklären, nur muß man von ihr nicht mehr fordern, als sie, und überhaupt jede empirische Wissenschaft, leisten kann. Man muß nicht fordern, daß sie etwas anderes zum Erklärungsgrund anführe, als Etwas, was freylich selbst wieder einer Erklärung bedarf. In der Psychologie, wie in jeder empirischen Wissenschaft, giebt es nur Darum's von bedingter Gültigkeit; nemlich sie gelten nur unter der Bedingung, daß man nicht weiter frage. Will man sich nicht an diese Bedingung kehren, so wird man auf dem empirischen Felde niemals das Ende finden, und sich, ehe man sichs versieht, in die Labyrinthe der Metaphysik verirren.

Ueber

Ueber die metaphysische Frage, wie Empfindungen überhaupt möglich sind, sey es uns erlaubt, hier nur Folgendes zu bemerken.

Der Sinn ist die Fähigkeit zu empfinden. Empfindung ist Bewußtseyn einer Affection, oder, welches Eins ist, eine Affection für ein Wesen, das zu sich sagen kann: Ich, d. h. für eine Intelligenz. Der Sinn ist demnach allerdings eine Receptivität, aber er ist keine bloße Receptivität. Er fasset nicht auf ohne alles Zuthun der Intelligenz, denn eine Intelligenz ist nur dadurch Intelligenz, daß nichts in ihr seyn kann, ohne ihr Zuthun. Wie könnte Etwas in mir seyn, ohne daß ich davon wüßte? wäre es dann überhaupt noch in meinem Ich, und nicht vielmehr in Etwas, was nicht mein Ich ist? Also — keine Empfindung ist ohne mein Zuthun möglich; es wäre keine Empfindung für mich, sondern etwa für einen andern, es wäre nicht meine Empfindung, wenn ich nicht etwas dabey thäte, wenn ich sie nicht in den Kreis dessen, was Ich bin, aufnähme. In der Empfindung findet also zweyerley statt, Affection und Apprehension: Eindruck und Auffassung: Leiden und Thätigkeit: Einwirkung und Rückwirkung: Seyn und Bewußtseyn: Realität und Idealität; und nur dadurch, daß beides stattfindet, ist ein Eindruck auf ein Lebendiges von einem Eindruck auf ein Lebloses verschieden. In der Empfindung ist also freylich ein Bewußtseyn des Eindrucks vorhanden, aber es ist darum noch kein Bewußtseyn der Empfindung vorhanden. Wir handeln, aber wir sind uns dieses Handelns nicht bewußt; es geschiehet etwas durch unser Zuthun, aber ohne unser bewußtes Zuthun. Wie das Bewußtseyn der Empfindung möglich werde, und was es eigentlich sey, wenn es wirklich eintritt, davon ist in einer Theorie der Empfindung nicht die Rede. In der Theorie der Denkkraft wird davon die Rede

 seyn,

seyn, und dann wird sich das Bewußtseyn der Empfindung als Erkenntniß zeigen.

4) Wie Affection möglich sey?

Was aber die Affection selbst wol seyn möge vor aller Apprehension, auch diese Frage wünscht die Speculation beantwortet zu sehn. Es scheint, daß sie sich nicht anders, als folgendermaaßen beantworten lasse: Wenn das Wesen, das afficirt ist, nur wirklich eine Intelligenz, ein Wesen seyn soll, das zu sich sagen kann: Ich; so muß es als ein Wesen gedacht werden, das durch sich selbst, und für sich selbst, nicht etwa durch ein anderes und für ein anderes ist; es muß folglich als ein Thätiges, und nur als ein Thätiges gedacht werden. Ich bin nur, wiefern ich mich setze, als seyend. Setze ich mich nicht als seyend, so bin ich auch nicht. Das Seyn einer Intelligenz, oder — wie man es auch nennen kann — eines Ich, ist also Handlung und Product zugleich, Realität und Idealität vereiniget. Die Affection einer Intelligenz kann demnach nicht als ein Zustand gedacht werden, wo alle Thätigkeit ausgeschlossen ist — denn dann wäre es keine Affection einer Intelligenz, sondern irgend etwas anderes — sie kann also nur als ein Zustand gedacht werden, worin Thätigkeit und Leiden vereiniget sind, d. h. als ein Zustand, worin die Thätigkeit der Intelligenz begrenzt ist. Alle Affection einer Intelligenz wird folglich nichts anders seyn, als Begränzung der an sich unbegränzten Thätigkeit der Intelligenz. In dem Zustand des Afficirtseyns wird die Intelligenz nicht etwa als einen gegebenen Stoff empfangend, sondern vielmehr als in gewissen Schranken producirend gedacht werden müssen. Es scheint, daß sich entweder dies wenige, oder gar nichts von der Natur jener Affection bestimmen lasse.

5) Die Sinne täuschen, aber irren nicht.

[Man hat den Sinnen seit den ältesten Zeiten den Vorwurf gemacht, daß sie oftmals irren. Allein dieser Vorwurf ist völlig ungegründet. Die Sinne irren nie; nicht weil sie beständig richtig urtheilen, sondern weil sie gar nicht urtheilen.] In ihrem Bericht ist weder Wahrheit noch Irrthum, obwohl Anlaß zu beiden. Wie fern Anlaß zum Irrthum in den Sinnen ist, insofern, sagt man, täuschen sie. Damit also, daß die Sinne nicht irren, wird gar nicht behauptet, daß sie nicht täuschen. [Man kann auch nicht sagen, wie die Wolfische Schule gesagt hat, daß die Sinne unsere Erkenntniß verdunkeln. Die Empfindungen der Sinne sind vielmehr bey weitem klärer, als die Begriffe des Verstandes. Man kann sagen, daß die Sinnlichkeit einen Vorzug habe vor dem Verstand, wie fern sie nemlich auch ohne den Verstand Etwas — Empfindungen — produciren kann. Der Verstand im Gegentheil kann ohne Sinnlichkeit gar Nichts — keinen einzigen Begriff — hervorbringen. So unentbehrlich aber die Sinnlichkeit dem Verstand zur Erkenntniß ist, so ist sie ihm doch gleichwohl in seinen Geschäfften oft hinderlich. Denn da Empfindungen einen weit stärkern Eindruck auf das Gemüth machen, als Gedanken, so geschiehet es sehr oft, daß die Sinne empfinden wollen, wenn der Verstand denken soll, und dann pflegt die Sinnlichkeit gemeiniglich den Sieg davon zu tragen. Es ist schwer, die Foderungen der Sinnlichkeit ganz abzuweisen, man muß also eher sich mit ihr zu vergleichen, und sie selbst mit in das Interesse des Verstandes zu ziehen suchen. In Einem Fall verdient die Sinnlichkeit lauter Tadel. Sie ist nemlich das Einzige, was uns unwillkührlich treibt, und es ist doch die oberste Regel aller menschlichen Vollkommenheit, seine Kräfte völlig in seiner Gewalt zu haben. Es wäre aber sehr verkehrt, wenn

man, um die Sinne zu beherrschen, sie lieber schwächen wollte; man soll sie vielmehr cultiviren, aber zugleich discipliniren. — Nicht alle Menschen haben gleichen Grad der Sinnlichkeit. Bey Kindern ist die Sinnlichkeit nicht sehr groß, aber sie cultivirt sich doch eher, als der Verstand. Beym weiblichen Geschlecht ist sie stärker, als beym männlichen: in der Jugend stärker als im Alter. Sie erwacht früher, als der Verstand, aber der Verstand nimmt dafür auch später ab. Der Verstand ist im Alter schwach, aber die Sinnlichkeit verhältnißmäßig noch schwächer. Daher sagt man, das Alter wird kindisch.]

I. Von dem äußern Sinne.

1) Der äußere Sinn ist fünffach.

Das Bewußtseyn eines von außen geschehenen Eindrucks auf uns ist äußere **Empfindung**. Das Vermögen, dergleichen Empfindungen zu bekommen, ist der äußere Sinn, und diejenigen unserer Glieder, wodurch jene Eindrücke möglich werden, sind die Sinneswerkzeuge, oder die Organe. So vielfach also diese Sinneswerkzeuge sind, so vielfach sind auch die äußern Empfindungen selbst. Wir unterscheiden fünf solcher Werkzeuge des äußern Sinnes, und unser Vermögen, zu äußern Empfindungen zu gelangen, ist also fünffach modificirt, d. h. es giebt fünf äußere Sinne. Sie sind das **Gefühl**, der **Geschmack**, der **Geruch**, das **Gehör**, und das **Gesicht**.

2) Vom Gefühl.

Die Werkzeuge des Gefühls sind die Nerven, welche als kleine Wärzchen über den ganzen Körper verbreitet sind. Jeder Nerv ist ein Organ dieses Sinnes, und er ist also als die Basis aller übrigen anzusehn. Doch sind in einigen Theilen des Körpers,

wie in den Fingerspitzen, die Nerven besonders fein, und zum Fühlen eingerichtet. Das Gefühl überhaupt ist nichts, als die Empfindung von etwas Widerstehendem, und zwar von einer widerstehenden Fläche. Die besondern Empfindungen dieses Sinnes sind die des Festen, Dichten, Harten, Elastischen, Flüssigen, Weichen, Runden, Eckigten, Spitzigen, Rauchen, Glatten, Warmen, Kalten, u. d. m. [Der Sinn des Gefühls dient allen übrigen zur Belehrung. So werden z. B. die Irrthümer des Gesichts gewöhnlich durch das Gefühl widerlegt.] Nur selten täuscht uns das Gefühl, aber doch bisweilen, z. E. in der bekannten Erfahrung, wo man mit zwey übereinander gelegten Fingern zwey Kugeln zu fühlen glaubt, da doch nur Eine vorhanden ist. In diesem Fall wird das Gefühl durch das Gesicht berichtiget.

3) Vom Geschmack.

Die Werkzeuge des Geschmacks sind die Nerven an dem Gaumen und der Zunge. Sie haben die Gestalt von kegelförmigen Warzen oder Körnern, und richten sich, wenn wir etwas genau schmecken wollen, in die Höhe. Sie sind auch weicher und größer, als die Fühlnerven der Haut. Sie müssen durch aufgelöste salzigte oder öhligte Theile der Körper gereizt werden, wenn die Geschmacksempfindungen des Süßen, Sauern, Bittern, Schaalen, Herben u. s. w. entstehen sollen.

4) Vom Geruch.

Das Werkzeug des Geruchs befindet sich in der Nase, und bestehet in einer schwammigten, weichen und löcherigten Haut, womit die innere Nasenhöle bekleidet ist. In derselben befindet sich ein Gewebe sehr zarter Nerven, die mit einem klebrigten Schleime bedeckt sind. Wenn die allerfeinsten salzigten, öhligten

oder

oder schwefeligten Theile der Körper sich auflösen und ausdünsten, und jene Nerven in der Nase berühren, so erfolgen die Geruchsempfindungen, für welche wir indessen keine besondere Ausdrücke haben, sondern uns entweder mit solchen behelfen müssen, die ganz allgemein sind, als angenehmer, unangenehmer Geruch, Wohlgeruch, Gestank; oder mit solchen, die von den mit den Geruchsempfindungen, wie es uns scheint, nahe verwandten Geschmacksempfindungen entlehnt sind, als süße, saure, scharfe, gelinde Gerüche.

5) Vom Gehör.

Die Werkzeuge des Gehörs sind die Ohren, und zwar das Trommelfell in den Ohren, welches durch die Bewegung der Luft erschüttert werden muß, wenn die Gehörsempfindung von einem Schall oder Ton überhaupt, oder die besondern Gehörsempfindungen des Pfeifens, Klirrens, Donnerns, Krachens, Schmetterns, Gellens, Zischens, Schreyens, Winselns, des Lauten, des Leisen u. s. w. entstehen sollen. [Durch den Sinn des Gehörs vernehmen wir eigentlich nicht Objecte, sondern nur Zeichen der Objecte. Wenn ich z. E. ein Posthorn höre, so giebt mir der Schall keinen Begriff von der Gestalt des Posthorns.]

6) Vom Gesicht.

Das Werkzeug des Gesichts ist das Auge. Die Gesichtsempfindungen entstehen durch die Lichtstrahlen, welche von den Körpern ins Auge fallen. Reine Gesichtsempfindungen sind die Empfindungen der Farben und Figuren; vermischte, d. h. solche, wobey die Hülfe anderer Sinne und Vergleichung nöthig ist, die Empfindungen von Bewegung, Nähe, Entfernung, Dicke, Vertiefung, Erhabenheit u. a. m. Unmittelbar sehen wir nur Flächen, und alle Tiefen, die wir zu sehen glauben, sind Reminiscenzen von

Gefühls-

Gefühlsempfindungen — wie dies mehrere Exempel von sehendgewordnen Blindgebohrnen außer Zweifel setzen.

7) Wie äußere Empfindung möglich sey?

Man hat gefragt, wie nun durch diese fünf Sinneswerkzeuge eigentliche Empfindungen möglich wären. Einige haben aus der angeblichen Analogie des Auges geschlossen, die Verrichtung jener Werkzeuge bestehe in einer verkleinerten Abbildung des äußern Gegenstandes, und diese verkleinerte Abbildung mache dann gleichsam die Vermittlerin zwischen dem Gegenstande und der Seele. Allein diese Hypothese erklärt eine Unbegreiflichkeit durch eine andere. Denn in welchem Sinne möchte wol z. E. der Geruch des Räucherpulvers ein Bild desselben genannt werden können? und überdies ist selbst die Analogie des Auges, worauf sich die ganze Hypothese gründet, in der That gar nicht vorhanden. Man hat zwar seit langer Zeit viel von dem Bild gesprochen, welches sich von den Gegenständen auf der Netzhaut des Auges im kleinen abmahlen soll. Allein man hat dabey vergessen, daß dieses Bild im Auge nur insofern existirt, wiefern das Auge gesehen wird, aber keinesweges insofern, wiefern es selbst siehet. Wäre es demnach jenes Bild im Auge, was uns die Gegenstände durch seine Vermittelung sichtbar machte, so würde ein neues Auge nöthig seyn, um jenes Bild zu sehen, und hier ginge denn die Schwierigkeit von neuem an, und so ins unendliche. Und endlich, so verwickelt man sich durch jene Hypothese in allerley Schwierigkeiten, die man dann nicht heben kann, ohne die Hypothese selbst stillschweigend zurückzunehmen. Nemlich bey mehrern Sinnen, (dem Gesicht, Gehör, und Geruch) finden sich doppelte Organe, und gleichwohl sind die Empfindungen nicht doppelt, sondern einfach. Ferner bilden sich die

Gegen-

Gegenstände auf der Netzhaut des Auges verkehrt ab, und gleichwohl sehen wir sie aufrecht *).

Es läßt sich überhaupt gar nicht sagen, wie die Empfindungen durch die Operationen der Organe möglich werden. Wir wissen weiter nichts, als daß jene durch diese möglich werden, und unter welchen Bedingungen dies stattfinde. Wir wissen so ziemlich alles, und das übrige können wir noch dereinst zu wissen hoffen, was in den Organen vorgehet, und was in uns vorgehet, wenn wir empfinden. Ueber die Gränze, wo, und über die Art, wie sich beides treffen mag, ist (wie schon oben erinnert worden) die Untersuchung gänzlich abgeschnitten.

Die Veränderungen, die in den Organen vorgehn, sind nicht die Objecte, sondern die Bedingungen der Empfindung; sie sind das, wodurch empfunden wird, nicht das, was empfunden wird, nicht das Empfundne. Wir sehen das Object, aber nicht das Bild desselben im Auge: wir hören den Schall, aber nicht die Erschütterung des Trommelfells: wir schmecken die Süßigkeit, aber wir empfinden nichts davon, wie sich die Geschmacksnerven dabey in die Höhe richten. Alle Anstalten, die die Natur getroffen hat, um uns zu Empfindungen zu verhelfen, sind als ganz zufällig anzusehn. Vielleicht haben andere Wesen tausend Augen nöthig, um einen Gegenstand zu sehen; vielleicht kann die Natur alle Augen, bis auf eins, und vielleicht auch dieses Eine noch, vernichten, und doch ihren Zweck erreichen. Wir wissen hierüber nichts Vernünftiges zu sagen, als was uns die Erfahrung lehrt.

*) Merkwürdig ist es, daß ein Blindgebohrner, wie Leidenfrost erzählt, nach der Operation anfangs in der That alles verkehrt sah, und nicht glauben wollte, daß Menschen und Bäume aufrecht vor ihm ständen, sondern vielmehr meinte, die Köpfe der Menschen ständen nach seinen Füßen zu.

8) Vom Wahrnehmungskreis der äußern Sinne.

Jeder Sinn hat seinen Wahrnehmungskreis, und seinen Wahrnehmungspunct.

Jeder Sinn hat seinen Wahrnehmungskreis, d. h. jeder hat seine Sphäre, in welcher die Gegenstände liegen müssen, wenn Empfindung möglich seyn soll. Der größte mögliche Wahrnehmungskreis des Gesichtsinnes heißt der Gesichtskreis, oder der Horizont. Einige Sinne haben einen größern, andere einen kleinern Wahrnehmungskreis. Gesicht, Gehör und Geruch haben einen weit größern, als Geschmack und Gefühl. Den größten Wahrnehmungskreis hat ohne Zweifel das Gesicht. Er erstreckt sich, nach den neuesten Berechnungen des Herrn Herschel auf 800 Billionen Meilen. Wiefern Gesicht, Gehör und Geruch die Gegenstände auch in der Ferne wahrnehmen können, insofern kann man sie feinere Sinne nennen, im Gegensatz von Gefühl und Geschmack, deren Empfindungen nur auf die größte mögliche Nähe eingeschränkt sind, und die eben darum gröbere Sinne heißen können. Gesicht, Gehör und Geruch, als die drey feinern Sinne, haben aber bey jedem Menschen ihren bestimmten Grad der Entfernung, worin sie Gegenstände wahrnehmen können, und dieser heißt die Sinnesweite. Geschmack und Gefühl haben also gar keine Sinnesweite. Gesicht und Geruch haben die Eigenthümlichkeit, daß ihre Gegenstände nicht nur nicht zu weit, sondern auch nicht zu nahe seyn müssen, wenn sie wahrgenommen werden sollen.

9) Vom Wahrnehmungspunct der äußern Sinne.

Jeder Sinn hat seinen Wahrnehmungspunct, d. h. jeder Sinn hat eine gewisse Zeit, eine gewisse Dauer des Eindrucks nöthig, um zu Empfindungen zu gelangen. Dauert der Eindruck zu kurz, so entsteht keine Empfindung. Dies ist der Grund, warum wir eine

eine Kugel, die vor unsern Augen vorbeygeschossen wird, niemals sehen können, und warum bisweilen sogar ein Hieb, oder ein Stich anfangs nicht gefühlt wird. Das Gehör braucht zu seinen Empfindungen die kürzeste Zeit, Geschmack und Geruch aber zu den ihrigen gemeiniglich eine ziemlich lange.

10) Vollkommenheiten der äußern Sinne.

Bey verschiedenen Subjecten, und selbst bey einem und eben demselben Subject zu verschiedenen Zeiten, kann ein Sinn schärfer oder stumpfer seyn, je nachdem vermittelst desselben Gegenstände mehr oder weniger leicht wahrgenommen werden können. Die Schärfe heißt Feinheit, inwiefern sie die Empfindung kleiner Unterschiede unter den Gegenständen erleichtert, und die Stumpfheit heißt Grobheit, wiefern sie uns an der Empfindung solcher kleinen Unterschiede hindert. Doch spricht man nicht sowohl von einem groben, als vielmehr von einem schweren Gehör. Das Gesicht pflegt man weder grob noch fein, sondern dafür entweder scharf, oder schwach zu nennen.

11) Eintheilungen der äußern Sinne aus verschiednen Gesichtspuncten.

Man kann die fünf äußern Sinne aus verschiedenen Gesichtspuncten betrachten, und nach der Verschiedenheit dieser Gesichtspuncte auch auf verschiedene Weise eintheilen. Einige Sinne erweitern unsere Erkenntniß sehr, wie Gesicht und Gehör, die eben darum edlere Sinne heißen, andere aber, wie Geschmack, Gefühl und Geruch, lehren uns weniger, aber afficiren uns mehr, und eben darum nennt man sie unedlere, niedere Sinne. Die erstern kann man auch objective, die letztern subjective Sinne nennen. Jene haben mehr Klarheit, diese mehr Lebhaftigkeit. [Die beiden edlern Sinne verdienen diesen Namen auch

auch noch deswegen, weil sie länger als die übrigen beschäfftiget werden können, ohne zu ermüden, und sie ermüden darum nicht leicht, weil sie blos durch Licht und Luft beschäfftiget werden. Auch deswegen, weil ihre Freuden von mehrern zugleich genossen werden können, und weil sie endlich diejenigen Organe sind, die uns für das Gefühl der Schönheit empfänglich machen.]

[Einige Sinne sind mechanisch, andere chymisch. Mechanische Sinne sind diejenigen, welche mechanisch, d. i. durch Druck oder Stoß, wirken: dergleichen sind das Fühlen, das Hören und das Sehen. Chymische Sinne sind diejenigen, welche chymisch, d. i. durch Auflösung, wirken: wie Geschmack und Geruch.]

12) Analogieen zwischen Empfindungen verschiedener äußern Sinne.

Merkwürdig sind die Analogieen, welche Blindgebohrne zwischen den Farben und den Tönen gefunden haben. Einer z. B. sagte, die rothe Farbe sey ihm unangenehm, und ihre Empfindung sey derjenigen ähnlich, die er habe, wenn er die Spitzen einer Säge berühre. Die Empfindung des Grünen aber habe sehr viele Aehnlichkeit mit dem Gefühl einer polirten Fläche. Ein anderer sagte, er könne die scharlachrothe Farbe mit nichts anderm vergleichen, als mit dem Schall einer Trompete. Noch ein anderer stellte sich das Rothe als etwas Süßes, das Schwarze als etwas Bitteres vor.

Geschmack und Geruch sind verwandte Sinne. Ihre Schärfe oder Stumpfheit läuft auch gewöhnlich parallel.

13) Welcher Sinn der entbehrlichste sey?

[Unter allen Sinnen ist der Geruch wol der entbehrlichste. Er ist weder sehr belehrend, noch sehr beloh-

belohnend, und er scheint uns überhaupt mehr zur Warnung, als zum Vergnügen gegeben zu seyn. Unter den edlern Sinnen scheint das Gehör, als das Organ der Mittheilung, wichtiger zu seyn, als das Gesicht.]

14) Von der Unmöglichkeit der Empfindung bey zu großer Stärke des Eindrucks.

Es giebt einen gewissen Grad des Eindrucks, der die Empfindung unmöglich macht. Wenn das Licht das Auge zu stark afficirt, so fühlt zwar das Auge, aber es sieht Nichts, der Eindruck zerstört die Empfindung, d. h. er blendet. Wenn der Schall die Werkzeuge des Gehörs zu gewaltsam erschüttert, so hören wir auch Nichts. Der Eindruck zerstört die Empfindung, er betäubt. Auch der Geruch kann bisweilen so stark werden, daß das Bewußtseyn des Eindrucks, oder die Empfindung unmöglich wird. Von einem solchen Geruch sagen wir dann, er benimmt uns den Kopf. Auch bey dem Gefühl und Geschmack kommen bisweilen Fälle vor, wo die übermäßige Stärke des Eindrucks die Empfindung unmöglich macht, z. B. bey einem gewissen Grad des Kützels, bey heftigen Schlägen, und bey scharfen Getränken.

15) Vom Ekel.

Eine der sonderbarsten Empfindungen der äußern Sinne ist die des Ekels. Eigentlich scheint sich der Ekel auf nichts anders zu erstrecken, als auf Widrigkeiten des Geruchs und des Geschmacks. Daher denn auch ein gewisser Grad des eigentlichen Ekels diejenige unangenehme Erscheinung hervorzubringen pflegt, die man das Erbrechen nennt. Aber nicht jede Widrigkeit des Geruchs und des Geschmacks erregt Ekel. Das Bittere, das Scharfe ist nicht ekelhaft, ob es gleich widrig ist. Es scheint vielmehr ein gewisser Grad der

Weichheit oder der Süßlichkeit erfodert zu werden, um Ekel hervorzubringen. Durch den Einfluß der Association der Vorstellungen giebt es aber auch eine Ekelhaftigkeit für die übrigen Sinne. Für den Sinn des Gefühls z. E. giebt es eine gewisse Weichheit oder Schlüpfrigkeit, welche man ekelhaft nennt. Aus diesem Grunde sind Schlangen, Kröten, Frösche, Spinnen, Würmer ekelhafte Thiere. Für den Sinn des Gesichts giebt es gewisse Fehler der Gestalt und der Gesichtsbildung, welche ekelhaft sind, z. B. eiternde Wunden, vom Krebs angefressene Glieder u. a. m.

Es ist nichts, was dem Schönen mehr entgegenstände, als das Ekelhafte. Selbst das Häßliche ist in der Empfindung ungleich erträglicher. Das Häßliche mißfällt hauptsächlich nur in der Beurtheilung, in der Empfindung wird es oft ganz leidlich befunden. Daher es oft geschiehet, daß wir Personen ungeachtet ihres häßlichen Gesichts doch in vollem Ernste lieben. Das Ekelhafte im Gegentheil können wir auf keine Weise ertragen, noch viel weniger lieben. Das Unerträgliche des Ekelhaften scheint aber daher zu rühren, weil es sich mit aller Gewalt uns aufdringt, da wir doch mit aller Gewalt es loswerden wollen. Das Häßliche ist auch widrig, aber es drängt sich nicht auf. Es reizt die Empfindung nicht, es widersteht ihr nur, und eben darum ist es erträglich. Daher darf auch der Künstler es wagen, das Häßliche, aber niemals das Ekelhafte darzustellen.

Es ist kein unbedeutender Theil der Delicatesse des gesellschaftlichen Umgangs, alle diejenigen Ausdrücke zu vermeiden, welche ekelhafte Nebenvorstellungen erwecken. Mit dem blos Häßlichen brauchen wir nicht so säuberlich zu verfahren. Denn das Häßliche mißfällt nur in der Empfindung, aber nicht in der Einbildung. Das Ekelhafte aber empört in der bloßen

Einbildung nicht viel weniger, als in der Empfindung selbst.

Man sagt zuweilen auch von Dienstleistungen, Liebkosungen und Gefälligkeiten gutherziger Menschen, ja selbst von der Sorgfalt seiner Freunde und Verwandten, daß sie ekelhaft sind. Vorzüglich giebt es gewisse Zudringlichkeiten zwischen Personen von beiden Geschlechtern, die in hohem Grade ekelhaft sind. Die Ekelhaftigkeit scheint hierbey in nichts anderm zu bestehen, als darin, daß wir dergleichen Dienstfertigkeiten gern entbehren möchten, und sie uns doch auf eine Art aufgedrungen werden, daß wir sie nicht wohl abweisen können. Aus eben diesem Grunde sagt man von übertriebenen und ungeschickten Schmeicheleyen, daß sie ekelhaft sind. Grobheiten können niemals ekelhaft seyn, weil wir sie jederzeit abweisen können. Es kann aber auch eine Schmeicheley nur übertrieben, und eben nicht ungeschickt, und doch dabey ekelhaft seyn. Dies scheint daher zu kommen, weil sie der Vernunft mißfällt, und doch der Eitelkeit zugleich gefällt, weil sie also zugleich anzieht und zurückstößt, reizt und widersteht, mithin insofern auch den allgemeinen Character alles Ekelhaften an sich trägt. Eben so giebt es auch gewisse Prahlereyen, die man ekelhaft nennt. Wenn nemlich ein sehr eitler Mensch sich auf eine unverschämte Weise selbst Weihrauch streuet, so suchen wir unserer gekränkten Eigenliebe gewöhnlich dadurch Luft zu machen, daß wir ihn ins Gesicht auslachen. Bisweilen aber dürfen wir nicht lachen, und dann sind uns seine Prahlereyen ekelhaft, weil wir das einzige Mittel, sie abzuweisen, das Lachen, (welches hier die Stelle des Erbrechens vertritt,) nicht anwenden können.

16) Von

16) Von der Stärkung der äußern Sinne.

Die äußern Sinne können sämmtlich durch Abwechselung der Gegenstände und durch Uebung geschärft werden.

17) Ob es mehr als fünf äußere Sinne gebe?

In den ältern Zeiten hat man die Frage für wichtig gehalten, ob es wol eigentlich mehr oder weniger, als fünf Sinne gäbe. Doch ist der Streit niemals außer den Schulen geführt worden. In den neuern Zeiten aber haben uns einige mit vieler Lebhaftigkeit bereden wollen, daß sie wirklich einen sechsten Sinn in der menschlichen Natur entdeckt hätten. Dieser sechste Sinn sollte noch dazu die Eigenthümlichkeit an sich haben, daß er nur dann seine Wirkung äußern könne, wenn alle übrige Sinne und ihre Organe außer Activität gesetzt worden. Diese Operation nannte man dann nicht unpassend Desorganisation. Da nun aber derjenige lebendige Zustand, worin alle fünf Sinne außer Activität gesetzt sind, kein anderer ist, als der Schlaf, so war die Folgerung sehr natürlich, daß der neuerfundne sechste Sinn nur im schlafenden Zustande seine Wirksamkeit äußern könne, und hieraus entstanden dann die Somnambülen, die Clairvoyanten, welche einige Jahre vor der französischen Revolution großes Aufsehn machten, dann aber einem Interesse ganz anderer Art weichen mußten.

[Indessen scheint es doch, als ließe sich von den fünf besondern Sinnen noch ein allgemeiner Sinn unterscheiden, den man den Vitalsinn, im Gegensatz jener als Organsinne, nennen könnte. Man könnte ihn auch das Gefühl nennen, und dann das Fühlen, als einen Organsinn, noch vom Gefühl unterscheiden. Dieser Vitalsinn (sensus vagus) wäre dann derjenige, der über die ganze Organisation verbreitet ist, und ihm hätten wir jene heftigen Empfindungen zuzuschrei-

ben, welche bey schwächlichen Personen, zumal bey Weibern, bisweilen stattfinden, wenn sie etwa in der Einsamkeit einen rührenden Roman lesen, oder im Theater ein furchtbares Trauerspiel aufführen sehen — Empfindungen, die mit unter in Ohnmacht übergehn, und wiewohl sie den Geschmack zu verfeinern scheinen, ihn doch im Grunde schwächen und verderben, und überdies darum schädlich sind', weil sie das Leben in seinen Quellen angreifen.]

Man hat auch gefragt, ob es wol Thiere gäbe, die mehr als fünf Sinne hätten. Es scheint zur Zeit nicht. Denn obgleich Spallanzani bey geblendeten Fledermäusen einen sechsten Sinn will entdeckt haben, weil sie nemlich nichts destoweniger noch gut fliegen, und den vorkommenden Gegenständen ausweichen; so ist doch gar nicht abzusehen, warum diese Erscheinung durch den bloßen Sinn des Gefühls nicht eben so bündig erklärt werden könne, als durch einen Sinn, wovon wir überall keinen Begriff haben.

II. Von dem innern Sinn.

1) Begriff desselben.

Das Bewußtseyn eines von innen geschehenen Eindrucks auf uns heißt innere Empfindung, und die Fähigkeit zu dergleichen Empfindungen zu gelangen, heißt der innere Sinn.

Wir empfinden Lust und Unlust, Begierden, Leidenschaften — und es ist kein Zweifel, daß wir dabey nicht etwas außer uns im Raume vorhandnes, sondern vielmehr gewisse in uns selbst vorgehende Veränderungen empfinden. In diesen innern Veränderungen ist nichts Bleibendes, nichts Feststehendes, sondern es ist alles schwindend und fließend. Alle Veränderungen setzen die Zeit voraus, als die Sphäre,

worin sie ablaufen. Allein die innern Veränderungen unterscheiden sich von den äußern, oder von den Bewegungen, dadurch, daß sie nur in der Zeit ablaufen, und daß im Gegentheil die äußern zugleich auch im Raume — mithin in zwey Sphären — verfließen. In dieser Rücksicht nennt man die Zeit die eigenthümliche Form (oder Sphäre) des innern Sinnes, so wie den Raum die des äußern.

So oft wir uns bewußt sind, daß wir anschauen, oder urtheilen, oder schließen, oder phantasiren, oder begehren, oder im Zustand des Affects uns befinden, eben so oft ist es unser innerer Sinn, der im Spiele ist; wir empfinden nicht etwas Aeußeres, sondern etwas Inneres, d. h. wir sind von innen afficirt, und wir sind uns einer Affection von innen bewußt. Alles, was wir in uns finden, wird durch innere Empfindung in uns gefunden, und ohne sie wäre die Wissenschaft des Menschen nur Körperlehre, und es gäbe überall keine Seelenlehre.

2) Vom Organ des innern Sinnes.

Man hat gefragt, ob nicht auch der innere Sinn, wie der äußere, an gewisse Organe, als Bedingungen seiner Wirksamkeit, gebunden wäre, und einige Psychologen, z. E. Jakob, haben zwar die Frage selbst ohne Bedenken bejahet, dennoch aber eingestanden, daß diese Organe noch nicht gehörig entdeckt wären, und eben darum nicht so eigentlich beschrieben werden könnten. Allein es ist überhaupt die ganze Frage ungereimt; denn da das Organ der innern Empfindung, wie jedes Organ, nur als ein äußeres gedacht werden könnte, so müßte ein Inneres durch ein äußeres Medium, und folglich nicht durch einen von innen, sondern durch einen von außen geschehenen Eindruck empfunden werden, welches aber ohne Zweifel niemals innere, sondern nur äußere Empfindung geben, und

 wie

wie fern es doch innere Empfindung geben sollte, und nicht könnte, auf einen klaren Widerspruch hinauslaufen würde.

3) Vom Wahrnehmungskreis und Wahrnehmungspunct des innern Sinnes.

Der innere Sinn hat, wie der äußere, seinen Wahrnehmungskreis, und seinen Wahrnehmungspunct. Der Wahrnehmungskreis des innern Sinnes überhaupt ist die Zeit, und zwar die vergangene Zeit, weil die Empfindung und das Empfundene, als zwey Gemüthszustände, niemals zu gleicher Zeit vorhanden seyn können. Der Wahrnehmungspunct des innern Sinnes ist die bestimmte Dauer einer Gemüthsveränderung, welche nöthig ist, wenn eine Empfindung davon möglich seyn soll. Was unter dieser bestimmten Dauer zurückbleibt, wird nicht empfunden, sondern muß, wenn es als vorhanden erkannt werden soll, durch Schlüsse erkannt werden. Daher empfindet ein fertiger Clavierspieler von der Menge Entschließungen, die er während des Spielens fasset, um gewissen Begriffen entsprechende Töne hervorzubringen — nicht das geringste. Daß aber jene Entschließungen, ungeachtet sie nicht empfunden werden, dennoch in ihm vorhanden sind, ist unter andern daraus abzunehmen, weil er, so bald er will, auch langsam spielen, und aller seiner dazu erforderlichen Entschließungen dann unmittelbar durch Empfindung, nicht mehr blos mittelbar durch Schlüsse sich bewußt werden kann.

III. Von der Einbildungskraft.

1) Begriff.

Es ist kein Zweifel, daß wir nicht blos Sinn für gegenwärtige, sondern auch Einbildungskraft für abwesende Gegenstände besitzen. Wir können uns

Gegen-

Gegenstände vorstellen, ohne sie zu empfinden, und eben eine solche Vorstellung eines Gegenstandes, welche doch nicht Empfindung ist, heißt **Einbildung**.

2) Vom Gedächtniß.

Einige Einbildungen sind mit dem Bewußtseyn verbunden, daß ihre Gegenstände ehemals von uns empfunden worden sind — und solche Einbildungen nennt man insbesondre **Erinnerungen**, und die Einbildungskraft in dieser Rücksicht **Erinnerungskraft** oder Gedächtniß. Andere Einbildungen aber sind nicht mit jenem Bewußtseyn verbunden.

3) Ob die Einbildungskraft abhängig oder unabhängig von der Empfindung sey?

Hier entsteht also die Frage, ob die Einbildungskraft überhaupt Vorstellungen liefern könne, deren Gegenstände vorher noch niemals in der Empfindung vorgekommen waren. Auf diese Frage ist folgendes zu antworten: gesetzt auch, die Einbildungskraft könnte Vorstellungen ohne vorhergegangene Empfindungen produciren, so ist doch gar nicht abzusehen, wie es jemals mit Sicherheit auszumachen wäre, ob sie dergleichen wirklich producirt hätte. Das Aeußerste, was mit Sicherheit behauptet werden könnte, wäre denn doch nichts weiter, als daß wir uns der ehemaligen Empfindungen nicht bewußt sind. Wie unsicher aber ein Schluß von dem Nichtbewußtseyn ehemaliger Empfindungen auf ihr Nichtdagewesenseyn wäre, ist daraus abzunehmen, daß wir öfters Erinnerungen zu unsern Einbildungen hinzutreten sehen, die vorher gar nicht damit verbunden waren, und die sich bisweilen erst durch anhaltendes Nachsinnen aus ihrem Schlaf erwecken ließen. Sollten sich sogar Bedingungen aufzeigen lassen, unter welchen das Geschäfft der Erinnerung leichter oder schwerer von statten

gienge, so könnten wir um so weniger zweifeln, unter welcher Voraussetzung wir die Natur der Einbildungskraft am glücklichsten zu erforschen hoffen dürften — ob unter der, daß die Einbildungskraft nie ohne vorhergegangene Empfindungen, oder unter der, daß sie bisweilen auch ohne sie uns Gegenstände vorstellen könne. Denn nicht nur, daß wir unter der erstern jederzeit, unter der letztern aber niemals sicher wären, nicht betrogen zu werden; so führte uns überdies auch jene wenigstens auf den Weg, worauf die Wahrheit gefunden werden muß, diese aber versperrte uns selbst den Weg, worauf sie gesucht werden kann.

Wir nehmen also — nicht als ob wir es wüßten, sondern weil es der einzige Weg ist etwas zu wissen — an, daß die Quelle jeder Einbildung irgendwo in einer Empfindung gesucht werden müsse. Verstehet man daher unter productiver Einbildungskraft eine solche, welche unabhängig von aller Empfindung producirt, so ist productive Einbildungskraft völlig unerwiesen und unerweislich, und es giebt überall keine andere, als reproductive. Sollte ferner noch von productiver Einbildungskraft die Rede seyn, so müßte es in einem ganz andern Sinn geschehen, und ein solcher dürfte sich in der Folge wol noch finden lassen.

4) Gesetze der Einbildungskraft.

Die Erfahrung lehrt uns folgende Gesetze, an welche die Einbildungskraft im Reproduciren gebunden ist, und deren Richtigkeit jeder durch Experimente an sich selbst versuchen kann:

1) Die Einbildungskraft reproducirt äußere Gegenstände leichter und deutlicher, als innere Gemüthszustände, und zwar das Sichtbare leichter als das Hörbare, dieses leichter als das Fühlbare, dieses leichter als das Schmeckbare, und dieses leichter als das Riechbare. Je leichter

die Einbildungskraft reproducirt, desto klärer; je schwerer, desto dunkler sind ihre Bilder.

2) Die Empfindungen der Sinne schwächen die Vorstellungen der Einbildungskraft, wenn sie nicht unmittelbar mit ihnen zusammenhängen. Die Einbildungen sind daher nie lebhafter, als dann, wenn die Sinne nicht empfinden. Im Dunkeln, in der Einsamkeit, im Traume ist die Einbildungskraft am allergeschäfftigsten.

3) Wenn Dinge zu gleicher Zeit empfunden worden sind, so stellen sie sich der Einbildungskraft leicht alle wieder dar, wenn ein Theil davon — es sey nun den Sinnen, oder der Einbildungskraft selbst — wieder erschienen ist. Dies nennt man das Gesetz der Gleichzeitigkeit.

4) Aehnliche Vorstellungen erwecken sich leicht wechselseitig in der Einbildungskraft. Je größer die Aehnlichkeit ist, desto leichter erfolgt die Reproduction. Seltner bemerkt man dies bey contrastirenden Vorstellungen. Man nennt dies das Gesetz der Aehnlichkeit.

5) Aufeinander folgende Empfindungen werden leicht wieder in derselben Ordnung reproducirt. Doch erweckt das Vorhergehende leichter das Nachfolgende, als dieses jenes, wovon man sich bey jedem Versuch, etwas auswendig zu lernen, überzeugen kann. Dies nennt man das Gesetz der Succession, und diese drey Gesetze — der Aehnlichkeit, der Gleichzeitigkeit und der Succession — zusammengenommen die Gesetze der Association der Vorstellungen. Locke hat sie zuerst mit Bestimmtheit auseinandergesetzt.

5) Ob

5) Ob es ein Behältniß der Vorstellungen in der Seele gebe?

Es fragt sich, wie überhaupt Einbildungen möglich sind. Vorausgesetzt, daß die Einbildungskraft niemals anders, als reproductiv verfährt, so scheint zuerst nichts natürlicher, als anzunehmen, daß ein Vermögen im Gemüthe vorhanden sey, Vorstellungen aufzubehalten. Man nennt ein solches Vermögen Gedächtniß, und denkt es sich dann als ein ruhendes, unthätiges Vermögen, als ein bloßes Behältniß ehemaliger Empfindungen. Die Einbildungskraft hätte dann das Geschäfft, die in dem Gedächtniß gleichsam schlafenden Empfindungen zu erwecken — und eine solche ehemals in dem Sinn vorhandne, dann in dem Gedächtniß eingeschlafene, und jetzt durch die Einbildungskraft wieder erweckte Empfindung wäre dann dasjenige, was man Einbildung nennt.

Allein diese, wie es scheint natürliche, Vorstellungsart ist gleichwohl völlig ungedenkbar. Ein Behältniß von Vorstellungen wäre ein Behältniß von Etwas, was sich überall nicht aufbehalten läßt. Die Existenz von Vorstellungen ist nicht stehend, sondern schwindend: Die folgende schiebt die vorhergehende nicht irgendwohin zurück, sondern vernichtet sie völlig. Eine Vorstellung ist kein Stoff, der um das Bewußtseyn passirt, und allenfalls auch außer dem Bewußtseyn aufgehoben werden kann — oder es müßte von einer Thätigkeit, die keine Thätigkeit, von einem Zustand, der kein Zustand mehr ist, noch Etwas übrig bleiben, da doch ohne Zweifel Nichts davon übrig bleibt.

6) Ob es ein Organ der Einbildungskraft gebe?

Da also die Möglichkeit der Einbildung nicht erklärt werden kann durch Annahme eines Behältnisses von Vorstellungen in dem Gemüth, oder eines Gedächt-

dächtnisses im gewöhnlichen Sinn; so scheint, wenn einmal ein Behältniß angenommen werden muß, nichts übrig zu bleiben, als dieses Behältniß dahin zu verlegen, wo es allein ohne Widerspruch gedacht werden kann — in den Körper. Es gäbe demnach ein Organ der Einbildungskraft, wie es Organe des Sinnes giebt. Dieses Organ der Einbildungskraft könnte denn nun wol keiner von den gröbern Theilen des Körpers seyn, denn es hat sich bis jetzt noch keiner gefunden, der zu dieser Bestimmung tauglich wäre; sondern es müßte vielmehr irgendwo eine feine und flüchtige Materie vorhanden seyn, die vielleicht nach gewissen, uns für jetzt noch unbekannten, Gesetzen von der gröbern und zähen abgesondert würde, welche die Bedingung der Möglichkeit aller Einbildung enthielte. Daß eine solche feine und flüchtige Materie, als Organ der Einbildungskraft, insbesondere in dem Gehirn zu suchen sey, dafür ließen sich etwa folgende Erfahrungen anführen: 1) Verletzungen des Gehirns schwächen oder vernichten die Erinnerung. 2) Krankheiten und andere Umstände, welche die Nerven, als welche allem Ansehn nach vom Gehirn ausgehn, und im Gehirn zusammenlaufen, angreifen, sind ebenfalls der Erinnerung nachtheilig, und bringen überhaupt die Einbildungskraft in Unordnung. 3) Da die vornehmsten Sinnenorgane im Kopfe liegen, so ist vermuthlich auch der Kopf der Ort, wo die Organe der Einbildungskraft anzutreffen sind. 4) Das Nachdenken, welches größtentheils ein Geschäfft der Einbildungskraft ist, ist, den alltäglichsten Beobachtungen zufolge, ein vorzüglich den Kopf angreifendes Geschäfft.

Vorausgesetzt die Wahrscheinlichkeit eines Organs der Einbildungskraft im Gehirne, so entsteht nun die neue Frage, wie man sich wol die Function eines solchen Organs möglicher Weise zu denken habe. Da hat man denn die Wahl, sich diese Function entweder

als eine Function in Ruhe, oder als eine Function in Bewegung zu denken. Im erstern Fall müßte man sich von jeder Empfindung zurückbleibende ruhende Spuren — Eindrücke oder Einschnitte — im Gehirn denken; im andern Fall, der übrigens auch physisch weniger Bedenklichkeiten unterworfen wäre, müßte man sich einer jeden Empfindung eine gewisse Beweglichkeit der Gehirnfibern correspondirend vorstellen: und in beiden Fällen ließen sich die angeführten Erfahrungen ganz wohl begreifen, und auch die, daß die Erinnerung in der Jugend am stärksten ist, und im Alter abnimmt. Denn die Organe der Erinnerung mögen nun ihre Functionen in Ruhe oder in Bewegung ausüben, so werden sie in der Jugend, wo sie weicher und elastischer sind, ohne Zweifel leichter Eindrücke oder Bewegfertigkeiten annehmen, als im Alter, wo sie fester, spröder oder schlaffer geworden sind.

Die Functionen oder Modificationen des Organs der Einbildungskraft hat man seit den Zeiten des Descartes, freylich sehr unglücklich, materielle Ideen genannt, und einige haben sogar Abbildungen von diesen materiellen Ideen gegeben. Darüber sind sie denn von andern hart gezüchtiget worden, daß sie die Sache so grob verständen. Allein diese andern haben eben dadurch verrathen, daß sie die Sache gar nicht verstehen. Wie lang, oder wie breit, oder wie tief die Eindrücke in dem Organ der Einbildungskraft seyn mögen, darauf kommt es gar nicht an, wenn von der Möglichkeit eines solchen Organs an sich die Rede ist. Tiefe Einschnitte im Gehirn, die man etwa mit Gassendi wie gefaltetes Papier sich vorstellen mag, sind an sich um nichts weniger mögliche Bedingungen der Einbildung, als bewegliche Gehirnfibern, wie sie Platner und andere annehmen, und diejenigen, die so eifrig darauf dringen, sich die Sache so fein und so subtil als möglich vorzustellen, scheinen beynahe zu glau-

glauben, als könnte die Einwirkung einer feinen und subtilen Materie auf die Seele leichter begriffen werden, als die Einwirkung einer groben, da doch in dem einen, wie in dem andern Falle eigentlich gar nichts begriffen werden kann.

7) Ob die Einbildungen von den Empfindungen der Art oder dem Grad nach unterschieden seyen?

Man hat die Frage aufgeworfen, ob sich die Einbildungen von den Empfindungen der Art, oder blos dem Grad nach unterscheiden. Ohne Zweifel der Art nach. Denn der Unterschied zwischen dem Bewußtseyn von Etwas zufolge einem geschehenen Eindruck, welches Empfindung ist, und dem Bewußtseyn von Etwas zufolge keinem geschehenen Eindruck, welches Einbildung ist, ist doch sicher nicht ein Unterschied zwischen Mehr und Weniger — kein Unterschied der Quantität; sondern ein Unterschied zwischen So und Anders, mithin ein Unterschied der Qualität.

8) Von der Möglichkeit, sich neue Qualitäten einzubilden.

Vorausgesetzt, daß alle Einbildungen nichts sind, als reproducirte Empfindungen, so fragt es sich, wie man sich das Geschäfft der Reproduction eigentlich zu denken habe? ob lediglich als Zusammensetzung, oder auch als Vermischung ehemaliger Empfindungen? Jenes wäre gleichsam ein mechanisches, dieses ein chymisches Reproduciren. Dort entständen blos neue Formen von Gegenständen, hier sogar auch neue Gegenstände. Die Möglichkeit des letztern kann, wiefern es der Analogie gemäß ist, nicht geleugnet werden; allein die Erfahrungen, die man bisher dafür angeführt hat, scheinen denn doch nicht völlig das zu beweisen, was sie beweisen sollen.

9) Voll=

9) Vollkommenheiten der Einbildungskraft.

Die Einbildungskraft ist bald reich, bald arm, in Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit; bald stark, bald schwach, in Rücksicht auf die Lebhaftigkeit; bald ordentlich, bald verworren, in Rücksicht auf die Ordnung; bald feurig, bald langsam, in Rücksicht auf die Geschwindigkeit; bald reizbar, bald schlaff, in Rücksicht auf die Leichtigkeit ihrer Vorstellungen.

10) Vollkommenheiten des Gedächtnisses.

[So giebt es auch mehrere Vollkommenheiten der Erinnerungskraft, oder des Gedächtnisses: nemlich Capacität, wenn es bald fasset; Tenacität, wenn es lange behält; Behendigkeit, wenn es sich leicht erinnert; und Treue, wenn es die Empfindungen so reproducirt, wie sie ursprünglich beschaffen waren.] Wer ein leichtes und schnelles Gedächtniß hat, der braucht nicht lange zu memoriren; wer ein dauerhaftes, oder, wie man sagt, ein langes Gedächtniß hat, der vergißt nicht leicht; wer ein behendes Gedächtniß hat, der braucht sich nicht lange zu besinnen; und wer ein treues Gedächtniß hat, der ist der Gefahr des Irrthums weniger ausgesetzt. Wer leicht und schnell fasset, und lange behält, hat ein gutes; wer viel behält, hat ein großes Gedächtniß. Die Größe des Gedächtnisses wird nach der Menge der behaltnen Vorstellungen, die Güte desselben wird nach der Menge der zum Fassen erforderlichen Handlungen gemessen.

Da das Gedächtniß nicht — wie man wol sonst that — als ein Vermögen, Vorstellungen aufzubehalten, sondern nur als ein Vermögen, ehemalige Empfindungen, mit dem Bewußtseyn, daß es ehemalige sind, zu reproduciren, gedacht werden kann; so muß diesem richtigen Begriff gemäß die aus einem unrichtigen entstandene Redensart: etwas im Gedächtniß

niß behalten, entweder ganz aufgegeben, oder wenigstens von nichts Anderm verstanden werden, als von der Möglichkeit, eine Empfindung auf irgend eine Veranlassung wieder hervorzubringen, und zu erkennen.

Wir behalten sehr viele Empfindungen, wenn wir sie auch nur Einmal gehabt haben. Aber wir behalten sie desto länger und gewisser, je öfter wir sie wiederholen. Denn mit so viel mehrern Vorstellungen treten sie dann in das Verhältniß der Association, und desto öfter müssen dann die Veranlassungen zu ihrer Reproduction wiederkommen.

Es kann fast keine Seelenkraft mehr durch Uebung vervollkommt werden, als das Gedächtniß. Sowohl die Güte, als die Größe des Gedächtnisses lassen sich auf eine erstaunenswürdige Art erhöhen. Die Regel ist: man muß täglich etwas memoriren, so wird man eine gleiche Reihe von Vorstellungen immer in kürzerer Zeit behalten, und also seine Aufgabe immer vergrößern können.

Demungeachtet aber bleibt das Gedächtniß immer noch sehr eingeschränkt. Alle gehabte Vorstellungen kann kein Mensch im Gedächtniß behalten. Die meisten gehn uns verlohren, und wenn sie wieder hervorgebracht werden, ist man sich nicht mehr bewußt, sie gehabt zu haben. Von dergleichen Vorstellungen sagt man, daß sie vergessen worden sind.

11) Von dem Besinnen und Entsinnen.

Wenn wir, um uns einer Vorstellung zu erinnern, die associirten Vorstellungen erwecken, so heißt dieses Geschäfft das Besinnen. Wenn man sich daher auf etwas besinnen will, so muß die Einbildungskraft solche Reihen von Vorstellungen durchlaufen, die mit der vergessenen verknüpft sind. Und wenn man einem andern etwas ins Gedächtniß zurückrufen will, so muß

man bey ihm solche Vorstellungen erwecken, die mit der vergessenen in ihm associirt sind. Wenn eine gewisse Vorstellung erweckt ist, und die ihr associirte ganz, oder zum Theil dunkel ist, so stellt sich die Seele das Mannigfaltige in derselben entweder gar nicht, oder doch nur sehr unvollständig vor. Hier ereignet es sich nun oft, daß man sich zwar bewußt ist, die Vorstellung, oder noch eine ihr ähnliche gehabt zu haben, aber man weiß nicht, wann und wo? In diesem Falle sind wir ungewiß, ob wir die Vorstellung schon gehabt haben, oder nicht, wir wanken; und diese Ungewißheit kann viele Grade haben. Wenn es uns vorkommt, als hätten wir eine Vorstellung nicht gehabt, von der es ungewiß ist, ob wir sie gehabt haben, oder nicht; so sagt man, daß man sich derselben nicht erinnere. Sind wir uns aber bewußt, daß wir die Vorstellung zwar gehabt, wir können sie aber nicht zur Deutlichkeit bringen, so haben wir sie vergessen.

Die Erinnerung, wie fern sie durch das Besinnen hervorgebracht wird, heißt das Entsinnen. Das Entsinnen geschiehet oft successiv und langsam. Wenn wir uns auf ein Wort, z. E. auf einen Namen besinnen, und das Entsinnen geschiehet successiv, so tritt ein ganz eigner Zustand ein, derjenige nemlich, in welchem wir sagen: das Wort schwebt uns auf der Zunge. Wenn uns ein Wort auf der Zunge schwebt, so dauert das Besinnen noch fort, das Entsinnen ist schon zum Theil eingetreten, aber noch nicht ganz. Die Einbildungskraft schwebt noch zwischen mehrern ähnlichen Tönen hin und her, und weiß den rechten noch nicht sogleich zu treffen. Die Sprachorgane sind bereits in Bewegung, aber diese Bewegung ist nur leicht und oberflächlich, und verursacht daher jene kützelnde Empfindung, die sich nur fühlen, aber nicht weiter beschreiben läßt.

Es ist aus dem Obigen klar, daß die Einbildungskraft nur das Räumliche, und also nicht raumlose Begriffe und Ideen reproduciren könne. Daher ist die Sprache dem Gedächtniß unentbehrlich, wenn es Begriffe aufbewahren soll. Es ist unmöglich, irgend einen Begriff im Gedächtniß festzuhalten, wenn man ihn nicht an ein Wort heften kann, welches das sinnliche Zeichen jenes unsinnlichen Begriffs ist. Taub und stumm gebohrne Menschen besitzen zwar allerdings auch eine Sprache, aber sie bestehet nicht aus articulirten Tönen, sondern aus Characteren. Ihr Gedächtniß reproducirt ihnen also nicht, wie das unsrige, Begriffe durch articulirte Töne, sondern durch geschriebene oder gesticulirte Charactere. Ihr Gedächtniß hält z. E. den Begriff der Tugend nicht dadurch fest, daß es ihn an den Schall, sondern vielmehr dadurch, daß es ihn an die Schriftzüge dieses Worts knüpft.

Der Verstand hat niemals mehr Begriffe, als das Gedächtniß Worte, aber das Gedächtniß enthält oftmals mehr Worte, als der Verstand Begriffe. Und dies ist auch sehr natürlich. Das Gedächtniß hebt und kann nur aufheben die Worte, als die Zeichen der Begriffe, die Begriffe selbst muß der Verstand jedesmal von neuem erzeugen. Unterläßt dies der Verstand — und er unterläßt es ziemlich oft — so denken wir eigentlich nicht Begriffe, sondern wir bilden uns blos Worte ein.

12) Von dem Memoriren.

[Diejenige Handlung, durch welche wir dem Gedächtniß absichtlich Vorstellungen zum Behalten übergeben, heißt das Memoriren. Man kann aber dreyerley Arten zu memoriren unterscheiden: eine mechanische, eine judiciöse, und eine ingeniöse. Das mechanische Memoriren geschiehet durch bloße öftere Wiederholung dessen, was man behalten will, so wie

wir etwa das Einmaleins auswendig lernen. Das judicieuse Memoriren (oder das Lernen mit dem Verstande) bestehet darin, daß man die Vorstellungen, die man behalten will, an andre Vorstellungen nach Vernunftregeln anknüpft. Bey der ingeniösen Art zu memoriren knüpft man die Vorstellungen, die man behalten will, an allerley Spiele des Witzes an. Diese Methode ist aber die schlechteste, denn sie macht das Memoriren im Grunde nicht leichter, sondern schwerer, und ist überdem der Urtheilskraft nachtheilig. Ein lüneburgischer Theologe Buno machte im 17 Jahrhundert durch Entdeckung dieser Methode einige Zeit vieles Aufsehn, indem er eine Grammatik, eine Universalgeschichte, ja selbst ein corpus iuris civilis in Bildern schrieb.] In den neuesten Zeiten hat man eine ähnliche ingeniöse Methode erfunden, wenigstens das Lernen der Buchstaben den Kindern zu erleichtern, welche darin bestand, daß man ihnen gebackne Buchstaben zu essen gab.

[Wenn man dem Gedächtniß seine Arbeit gar zu leicht macht, so bleibt es schwach. Nichts kommt dem Gedächtniß mehr zu Hülfe, aber nichts schwächt auch das Gedächtniß sicherer, als das Aufschreiben. Aus eben diesem Grunde kann man behaupten, daß die Menge unsrer Bücher unser Gedächtniß zu Grunde richte. Merkwürdig, aber auch leicht erklärbar ist das Phänomen, daß wir aus unsern eigenen Büchern immer weniger lernen, als aus fremden und geborgten. Bey jenen verlassen wir uns darauf, daß wir sie immer zur Hand haben, bey diesen sind wir genöthiget, immer mehr auf unser Gedächtniß zu rechnen.]

13) Von dem Einfluß der Temperamente auf das Gedächtniß.

[Die Verschiedenheit der Temperamente äußert, wie auf alle Gemüthsfähigkeiten, so auch auf das Gedächt-

Gedächtniß ihren Einfluß. Sanguinische Personen haben gewöhnlich ein behendes, aber ungetreues Gedächtniß. Phlegmatiker haben gewöhnlich kein behendes, aber ein dauerhaftes; cholerische gewöhnlich ein treues, aber kein dauerhaftes; melancholische in der Regel ein treues und dauerhaftes Gedächtniß. Von der italiänischen Nation sagt man, daß sie unter allen europäischen Nationen das stärkste Gedächtniß habe.]

14) **Es giebt kein Gedächtniß für den Schmerz.**

Es ist eine scharfsinnige Bemerkung von Platner, daß die Menschen kein Gedächtniß haben für den Schmerz, wohl aber Einbildungskraft für das Vergnügen, welche dasselbe sogar erhöhet. Das Andenken vormaliger Leiden erneuert nicht derselben Gefühl: dieses wird überwogen durch den Gedanken der Vergangenheit und der Befreyung, und durch das Bewußtseyn des gegenwärtigen bessern Zustandes gemäßiget zu einer vermischten Empfindung, welche, ungeachtet sie oftmals noch weint, dennoch angenehm ist.

15) **Es ist schwerer zu vergessen, als zu behalten.**

Es ist nicht unmöglich, etwas willkührlich zu vergessen, aber es ist viel schwerer und langsamer, als etwas willkührlich zu merken — eine Beobachtung, die schon Themistocles gemacht hat. Das sicherste Mittel, das allzulästige Interesse einer Vorstellung aufzuheben, und sie so nach und nach zu vergessen, ist ohne Zweifel dies, daß man einer entgegengesetzten Vorstellung um so viel mehr Interesse zu geben suche.

16) **Von der productiven und reproductiven Einbildungskraft.**

Ungeachtet man mit Recht von der Maxime ausgeht, den Stoff aller Einbildungen in den Empfindungen aufzusuchen, mithin keine schaffende Einbil-

dungskraft zuzulassen; so läßt sich denn doch nicht leugnen, daß es eine gedoppelte Function der Einbildungskraft gebe, eine, in welcher sie ehemalige Empfindungen genau so in der Ordnung wieder darstellt, wie sie vormals in den Sinnen vorhanden waren, und eine andere, in welcher sie Bilder hervorbringt, unabhängig von der Art und Weise, wie der Stoff derselben in den Empfindungen der Sinne vorgekommen war. Jenes kann man die reproductive, dieses die productive Function der Einbildungskraft nennen. [Wirkt die productive Einbildungskraft unwillkührlich, so heißt sie Phantasie. Wirkt sie willkührlich, so heißt sie Imagination oder Dichtungskraft.]

17) Von der Phantasie.

Die Phantasie ist ein sehr wirksames Princip in der menschlichen Natur. Sie wirkt bey Tage, und auch bey Nacht. Denn alle Träume sind das Werk der Phantasie.

[Die Phantasie wirkt zwar ihrem Begriffe zufolge immer ohne die Willkühr: aber sie wirkt denn doch nicht immer wider die Willkühr.] Sie beunruhiget uns zwar oft mit verdrießlichen Bildern, und wird dann die Quelle des Murrsinns und der üblen Laune. Aber sie belustiget uns dafür auch sehr oft mit angenehmen Bildern, und dann ist sie die Quelle der guten Laune. [Bisweilen entspringen auch Laster weniger aus der Gegenwart des Gegenstandes, als aus den Bildern der Phantasie.] So sind es weit weniger die unmittelbaren Reizungen der Sinne, als die Gaukeleyen der Phantasie, welche den Geschlechtstrieb öfters so ausschweifend machen.

[Man kann die Zügellosigkeit von der Regellosigkeit der Phantasie unterscheiden. Wenn nemlich die Phantasie die Regeln des Verstandes überschreitet, so schweift sie aus. Ist dies nur ein vorübergehender Zustand,

Zustand, so ist die Phantasie zügellos. Ist es aber ein bleibender, fortdauernder Zustand, so ist sie regellos. Der Zustand der Zügellosigkeit der Phantasie ist Enthusiasmus, der Zustand der Regellosigkeit ist Schwärmerey. Man kann sagen, die zügellose Phantasie des Enthusiasten schwärmt, aber die regellose des Schwärmers faselt.]

Wer den unwillkührlichen Eingebungen der Phantasie zu sehr nachhängt, heißt in einem niedrigen Grade ein Zerstreuter, in einem höhern ein Phantast, im höchsten ein Narr.

[Zuweilen können Einbildungen der Phantasie reelle Erfolge in der wirklichen Welt hervorbringen. Es geschiehet nicht selten, daß Menschen, die sich blos etwas Wichtiges einbilden, sich eben dadurch wirklich wichtig machen. Menschen, die sich einbilden, daß sie bürgerlich frey sind, bekommen oft durch diese bloße Einbildung einen bessern und festern Character. Sie machen sich nur eine Ehre daraus, manches zum Besten des Staats freywillig zu thun, blos darum, weil sie es nicht thun müssen. Das Sprüchwort mundus vult decipi ist daher nicht sowohl ein Spott über den gemeinen Mann, als eine Regel für Regenten.

Da die Phantasie jederzeit unwillkührlich wirkt, so scheint sie mehr ein Antrieb, als eine Thätigkeit des Gemüths zu seyn. Alles, was in uns unwillkührlich vorgeht, davon sind wir geneigt, die Ursachen nicht in uns, sondern außer uns aufzusuchen.] Daher mag es kommen, daß man bey allen uncultivirten Völkern die Eingebungen der Phantasie für Inspirationen der Gottheit hielt.

18) Von der Imagination.

[Die Dichtungskraft ist zwar ihrem Begriff zufolge productiv, aber sie ist denn doch nicht schöpferisch, sondern bildend.]

Der Verstand fordert, daß alles Dichten mit der Möglichkeit übereinstimme. Dichtungen, welche diesen Forderungen des Verstandes widersprechen, sind ungereimt, Hirngespinste. Wer seine Dichtungen leicht mit wirklichen Dingen verwechselt, ist ein Träumer, und seine Urtheilskraft ist gegen seine Dichtungskraft zu schwach. Eine Dichtungskraft, welche der Vernunft gemäß dichtet, heißt **wohlgeordnet**: wenn sie aber leicht ungereimte Dinge zusammenbringt, so ist sie **wild**; und wenn sie sich durch die Vernunft gar nicht regieren läßt, so ist sie **unbändig**.

Was in der Absicht gedichtet ist, um andre zu betrügen, ist eine **Erdichtung**, und wer einen Hang zu dergleichen Erdichtungen hat, ist ein **Lügner**. Was aber in der Absicht gedichtet ist, um andere zu vergnügen, ist ein **Gedicht**: und wer die Geschicklichkeit hat, diese Absicht durch seine Gedichte zu erreichen, ist ein **Dichter**. Alle Menschen haben Dichtungskraft, und jeder könnte also ein Dichter seyn, wenn seine Dichtungskraft vollkommner wäre.

[Um das Geschäfft, neue Vorstellungen hervorzubringen, zu bezeichnen, bedienen wir uns verschiedener Ausdrücke, z. E. **Entdecken** und **Erfinden**. Wenn wir etwas **entdecken**, so ist die Sache wirklich da, aber sie ist verborgen. Wenn wir aber etwas **erfinden**, so ist die Sache selbst noch gar nicht vorhanden. Maschinen, Schiffsuhren etwa, werden erfunden; America ward entdeckt. Ein Geschichtschreiber muß nicht erfinden, er darf nur entdecken. Was er erfindet, sind Lügen, und keine Begebenheiten — Auch das **Ausfündigmachen** ist von dem **Finden** unterschieden. Das Finden geschieht zufällig und ohne Absicht; das Ausfündigmachen aber ist absichtlich. Man weiß, daß etwas vorhanden ist, aber man weiß nur nicht, wo es ist. — Auf gleiche Weise ist auch das **Ausdenken** von dem **Erdenken** unter-

schie-

schieden. Dinge, die blos ihr Daseyn in Gedanken haben, wie Fabeln, Gedichte, philosophische Systeme, werden erdacht. Dinge im Gegentheil, die ihr Daseyn auch außer den Gedanken haben, werden ausgedacht.]

Die Anordnung der Vorstellungen in der Phantasie ist in verschiednen Köpfen ungemein verschieden. In einigen Köpfen zeigen sich beym Nachdenken lauter solche Vorstellungen, die nur sehr schwach miteinander zusammenhängen. Je nachdem die Seele das Unzusammenhängende in den Vorstellungen, welche sich ihr darbieten, fühlt, oder nicht fühlt, und sich bemüht, oder nicht bemühet, zusammenhängendere hervorzubringen, je nachdem ist in der Seele einiger Scharfsinn, oder keiner. Einige Köpfe nehmen jedesmal beym Nachdenken alle Vorstellungen gleichsam aus einem einzigen Fache, und sind unvermögend, andere, welche außerhalb demselben liegen, in die Gedankenreihe, mit der sie sich eben beschäfftigen, einzufügen. Dieses ist allezeit ein Hinderniß des philosophischen, rednerischen und dichterischen Geistes, obwohl unschädlich zur blos historischen Kenntniß. Wenn der Fächer wenige, und die Fächer wenig angefüllt sind, ist es das Zeichen eines ganz gemeinen Kopfes. Eine gewisse Art von Fächern, Abtheilungen und Schranken der Vorstellungen ist allezeit die Eigenschaft eines wohlgeordneten, bisweilen auch eines scharfsinnigen Kopfes. In einem verworrenen Kopfe giebt es durchaus keine Fächer und Schranken der Vorstellungen, und aus jeder einzelnen ist ein gleich naher und gleich ebener Uebergang zu allen übrigen. Daher Weitschweifigkeit und ein gänzlicher Mangel des Zusammenhanges in den Gedanken in jeder Art des Vortrags, und durch Mitwirkung physischer Ursachen Verwirrung des Verstandes. Einige Köpfe verfolgen mehr die nahen und offenbaren Aehnlichkeiten, andere mehr die entfernten

und verborgenen. Einige suchen solche Verbindungen am liebsten auf, in welchen gar kein wahres und ernsthaftes Verhältniß stattfindet, und sie wissen dieselben zu bewirken durch ungewöhnliche Sprünge der Phantasie. Einige nehmen den Weg lieber durch Reihen von Empfindungen, andere lieber durch Reihen deutlicher Begriffe. Jenes sind poetische, dies philosophische Köpfe. Je mehr die Seele an dem Gegenstande Theil nimmt, desto bündiger und lebhafter wird selbst in gemeinen Köpfen der Gang der Vorstellungen. Der Mensch trägt nichts besser vor, als seine eigene Sache. Ist jedoch die Theilnehmung blos durch Kunst, etwa vermittelst des Ehrgeizes, erregt; oder wird sie bald durch überspannte Begeisterung, bald durch heftige Gemüthsbewegungen, z. E. Zorn, Feindschaft, Rachgier, nicht erwärmt, sondern erhitzt, so wird die Phantasie zerstreut, und der Gang der Vorstellungen wird unordentlich und verworren. So werden oft aus Untersuchungen Declamationen und aus Reden Tiraden.

Es ist nicht überflüssig zu bemerken, daß zwar die reproductive Einbildungskraft und die Phantasie, keinesweges aber das Dichtungsvermögen an die Gesetze der Association gebunden ist. Das Dichten ist ein Geschäfft der Freyheit, aber das Phantasiren ist ein Geschäfft der Nothwendigkeit. Keine Vorstellung in der Phantasie hat nur eine einzige Art der Verbindung, sondern jede hängt zusammen mit allen übrigen, und man kann figürlich sagen, alle Vorstellungen hängen vor- und seitwärts mit einander zusammen. Das menschliche Gedächtniß gleicht einem Netzgewebe, dessen Fäden von allen möglichen Seiten und in allen möglichen Richtungen in einander geflochten sind. Je leichter der Uebergang von einer Vorstellung zu allen übrigen ist, desto größer ist die Freyheit des Geistes.

Der Zweck des Dichters ist entweder Spiel, oder Ernst. Dort geht das Dichten auf Belustigung, hier auf Erkenntniß aus.

Wenn eine lebhafte und spielende Imagination einem guten Verstande zu Gebote steht, so nennt man dies Witz. Wenn dies aber mit einer ernsthaften Imagination der Fall ist, so nennt man dies Scharfsinn. Die Producte des Witzes sowohl als des Scharfsinns heißen Einfälle; aber die witzigen Einfälle heißen *bons mots*, und die scharfsinnigen Sentenzen. Davon künftig.

Was starke und schwache, lebhafte und langsame Imagination sey, ist von selbst klar. Es giebt aber auch eine blühende und eine trockne (eigentlich dürre) Imagination. Die Imagination ist blühend, wie fern ihre Bilder eine Menge lieblicher Gefühle in der Seele erwecken; trocken, wie fern dies nicht der Fall ist. Eine Imagination, deren Bilder mehr erhabene, als liebliche Gefühle erwecken, ist eine große, oder eine mächtige Imagination. Sind die Bilder einförmig, so ist die Imagination arm; im entgegengesetzten Fall reich, und in einem höhern Grad schwelgerisch. Je mehr die Bilder der Imagination an die äußerste Gränze des Möglichen streifen, je näher sie also an das Gebiet des Unsinns gränzen, desto kühner ist die Imagination. Ein Einfall, der auf die Gefahr, die Gränze des Möglichen zu überschreiten, gewagt wird, ist ein Paradoxon. Wiefern ein Paradoxon den Verstand in Furcht setzt, es möchte jene Gränze schon überschritten seyn, insofern sagt man: es frappirt.

F—g.

---

3. Men-

3. Menschenlehre im engern Sinn.

A. Ueberhaupt.

I. Anstalten und Zwecke der Natur im menschlichen Leben *).

1. Alles, was die Natur für uns that, vereinigte sie in dem Geschenke, das sie uns mit unserm Leben machte, und zwar mit einem vollkommnern, als es irgend ein Leben in ihrem nirgends todten Reiche giebt. (S. 4.) Mit der Kenntniß dieser Wohlthat legte sie auch ein vorherrschendes unbezwingbares Gefühl für die Bewahrung derselben in ihn, welches ihn dafür, wie für ein ewiges Eigenthum, wachen, und bey dem steten Wechsel, der ihn umgiebt, dennoch für jeden Preis seinen Zustand unbeweglich und unveränderlich machen heißt: (S. 5.) Ein Gefühl, in dem man fast an allen Menschen eine schwache Seite erkennt, das so oft den Verständigsten jedem Thoren, jedem Betrüger Preis gab.

2. Und dennoch (S. 6.) fordern wir hierin von der Natur eine Leistung, die sie uns gar nicht berechtigte zu hoffen. Wenigstens soll gezeigt werden, „daß eine das gewöhnliche hohe Alter „übertreffende Lebenslänge den Absichten und „Gesetzen der Natur gar nicht gemäß seyn könne, „daß nach diesen Gesetzen vielmehr die größte „Lebens-

*) Vieles, nicht langes Leben ist des Menschen Bestimmung. Vorgelesen in der K. G. d. W. zu Frankfurth a. d. O. v. D. C. A. W. Beerends. Berlin u. F. a. d. O. bey J. A. Kunze.

„Lebensthätigkeit dem Menschen angewiesen sey; „und daß daher die Natur uns Mittel zur „Uebung vieler und mannigfaltiger Thätigkeiten „verliehen habe, so wie sie uns die Mittel zur „ungewöhnlichen Verlängerung der Lebensdauer „gänzlich versagt hat.„

(Bacon v. Verulam verzweifelte nicht ein Verfahren ausfindig zu machen, das den Körper der Alten gegen Verderbniß und Auflösung sichern sollte. Boerhave wollte durch einen Calcul darthun, daß die Natur dem Menschen eine viel beträchtlichere Lebensdauer bestimmt habe, als er gewöhnlich erreicht. Allein ein anderer Calcul von Süsmilch zeigt uns, (S. 7.) daß nach dem Plan der Natur von 40 einer die Aussicht hat, das 80ste, und von 1000 nur einer, das 90ste Jahr zu überleben: daß selbst ein Alter von 200 Jahr nicht unmöglich, aber im höchsten Grade unwahrscheinlich zu denken sey. Dazu zeigt des letztern genauer Fortsetzer, Baumann, hinlänglich, wie unzuverläßig die Angabe des sehr hohen Alters in den von Süsmilch gewöhnlich benutzten Verzeichnissen sey.) Sehr viele Naturkundige (S. 8.) finden den Umfang unsrer jetzigen Lebensdauer im Verhältnisse zu den Thieren sehr zu unserm Vortheile: wir sind, sagen sie, einer langsamern Entwickelung und spätern Reife unterworfen, und selbst nach dieser längern Vorbereitung zu rechnen, widerstrebt unsre Faser, in einem immer sehr langen Zeitraume des Stillstandes, der Verhärtung und Steifheit: bis diese endlich eintritt, und, indem sie die Bewegung der Maschine hemmt, den Tod nach dem Gesetze einer unvermeidlichen Nothwendigkeit herbeyruft.

3. Allein

3. Allein dieser Meinung, daß der Mensch ein vorzüglich langes Leben (S. 9.) genieße, ist der Verf. (S. 10.) eben so wenig zugethan, als jener, daß ihm heut zu Tage ein kürzeres zufalle, als die Natur bestimmt habe. „Wenigstens „müßte Haller erst den Beweis geben, daß das „gewöhnliche Lebensalter des Menschen eben so „vollkommen seiner Bestimmung entspreche, als „die Thiere die ihrige in fast jedem Momente „ihres Lebens erfüllen können. Lange Kindheit „und die von ihr unzertrennlichen Bedürfnisse „und Mühseligkeiten, was sind sie anders als „ein unvollkommneres und wirklich verkürztes „Leben? Hätte die Natur uns diese lange „Periode der Ohnmacht nicht, so viel sie konnte, „durch einen biegsamern und nachgebendern Bau „unsers Körpers wieder vergütiget: wahrlich! „wir würden unter den Thieren, mit welchen „uns dieser Naturforscher zunächst vergleicht, die „Ephemeren geworden seyn.

4. „Der menschliche Körper besteht aus zu vielen „Werkzeugen, er ist durchaus zu sehr zusammen„gesetzt, die Theile, die seine Organisation bil„den, sind zu ungleichartig, die Bewegungen „aller dieser Theile sind zu schnell, zu abwechselnd „und mannigfaltig, das Spiel der ihn beleben„den Kräfte ist zu vielfach, der Einfluß aller ihn „umgebenden Naturkörper ist zu groß, zu gewalt„sam, (S. 11.) zu unvermeidlich: als daß ein „so bewundernswürdiges Kunstwerk, durch so „viele Federn bewegt, durch so verschiedne Kräfte „unaufhörlich gereizt, lange ausdauern könnte. „Nur gar zu wahr und gegründet ist das Erstau„nen eines großen Arztes, daß die künstliche „Maschine des Menschen noch so lange Bestand „haben könne, als sie wirklich hat, troz allen

„den Kräften, welche von ihrem ersten Entstehen „an unaufhörlich zu ihrer Auseinandersetzung und „Zerstörung hinwirken. Es ist nichts unbegreif„liches in unserm Tode; je früher er erscheint, „um so viel weniger wunderbar ist er; aber „höchstwunderbar und fast unbegreiflich ist ein „jeder uns zurückgelegter Moment des Lebens.„

5. Die Natur, die uns die Data zum größten denkbaren Begriff von Weisheit liefert, gab uns ohne Zweifel auch in der Bestimmung (§. 12.) ein Gesetz der Weisheit und Güte, nach welcher sie wenigere und einfachere Kräfte entweder lange fortwirken ließ, oder doch schnell wieder sammelte, und immer in ewigem Wechsel durch neue Individuen verjüngt darstellte, wozu sie sich entweder einer eingeschränktern Bestimmung der Kräfte oder einer mindet zusammengesetzten Organisation bediente. „Nach eben diesem Gesetze „der Zweckmäßigkeit — — konnte sie denjenigen „organischen Wesen, die mit vielen und viel„fachen Kräften ausgestattet waren, nur Größe „und Stärke dieser Kräfte und eine große „Sphäre der Wirksamkeit, nicht aber eine un„nütze und zwecklose Dauer verleihen. Und in „dieser Hinsicht sind wir ihr den größten Dank „schuldig, weil sie alles gab, was sie uns, unbe„schadet unsrer größern Vollkommenheit und un„srer edlern Bestimmung, nur geben konnte.

6. Ein flüchtiger Blick auf das hohe Alter hilft die Frage vollkommen beantworten. Es empfindet nicht, denn die Sinneswerkzeuge (S. 13.) sind stumpf und unempfindlich. Es denkt nicht, denn das träge Blut reizt das verhärtete Denkorgan nicht mehr, so daß sogar die oft wiederholten Vorstellungen nicht mehr angeregt werden können. Es beurtheilt nicht, wenn „der Verstand keine fei-

nere

„nere und verstecktere Merkmale mehr erhalten „und fassen kann, sondern alles nur nach Folge„rungen einer schwachen und unsichern Analogie, „wie sie eine undeutliche Erfahrung noch anbietet, „bestimmen muß.„ Endlich, was kann es noch wirken? wenn das Herz kalt und unbeweglich gegen lebendigere Gefühle ist; (S. 14.) wenn es nur noch dem argwöhnischen Gefühle des Unvermögens offen steht?

7. Nein, für ein vieljähriges Leben wollte uns die Natur nicht bestimmen. Desto reichlicher ersetzte sie diesen Mangel an Ausdehnung durch Intension der Kraft. (S. 15.)

„Viel leben, viel denken, viel wirken und schaf„fen, — dies ist ihr Gebot an den Menschen; „und er ward hinlänglich ausgerüstet, um dem„selben vollkommen zu gnügen.

„Sie schenkte ihm vieles Leben, indem sie ihm „mancherley Leben zu Theil werden ließ. In sei„nem Wesen vereinigt sich alles organische Leben. „Erwacht vom Todesschlummer des Keimes, lebt „er in seinem frühsten Alter, wie eine Pflanze, „und wird wie diese ohne sein Zuthun durch Ge„fäße genährt, die ihm die Nahrung seigern und „zubereiten. Gleich den Pflanzen hängt er an „der Wurzel, bis er eines vollkommnern Daseyns „fähig ist.„ Dann reißt er sich los und es entwickelt sich in ihm ein neues Seyn. (S. 16). „Er erwächst, d. h. er empfängt die leichteste „Uebung und das freyeste Spiel aller seiner man„nigfaltigen Kräfte, die auf diesen Punct der „Ausbildung seines Körpers gleichsam zu harren „schienen, um mit Ungestüm hervorzubrechen. „Seine Sinne verschlingen nun die tausendfachen „Eindrücke aller ihn umgebenden Dinge; seine „Einbildungskraft empfängt, zeichnet und ordnet

ihre

„ihre Merkmale mit unbegreiflicher Behendigkeit „und Energie; sein Verstand unterwirft diesen „unübersehbaren Stoff einer neuen eigenthüm„lichen Uebersicht und Prüfung, und bildet aus „ihm ein unendliches System von Begriffen, „welche endlich von der Vernunft nach den zu „ihrem Wesen gehörigen Gesetzen bis auf ihre „allerhöchsten und allgemeinsten Grundsätze zu„rückgeführt werden.„

8. Man könnte den Weg, den der sinnliche Eindruck durch die Gebiete des Organs, (S. 17.) der Phantasie und des Verstandes bis zu seinem Platze unter den Vernunftbegriffen macht, mit den mannigfaltigen Modificationen des Lichtstrahls vergleichen, die er bis zur Ankunft auf die mahlerische Netzhaut des Auges zu erleiden hat.

„Wie viele dem Physiologen und Psychologen „zum Theil gleich unbekannte Thätigkeiten müs„sen zu der Erhebung des sinnlichen Eindrucks „unter die Reihe von Begriffen der Vorstellungs„kraft in Wirksamkeit gesetzt werden! Und diese „Entwickelung unsrer Kräfte ist gewiß in Anse„hung des Erkenntnißvermögens weit mehr „Zweck der Natur, als das zweifelhafte Objective, „was uns unsre Erkenntniß gewährt und als „Wahrheit darstellt.„ — —

9. Nicht minder mannigfach und der Gesellschaft vielleicht noch unschätzbarer sind die vom Empfindungsvermögen (S. 19.) entspringenden Kräfte. Sie sind die Quellen der Sympathie und bewegen die Triebe und Leidenschaften. Durch sie findet jeder in der gesellschaftlichen Welt einen größern oder kleinern Wirkungskreis und unendlichen Stoff der Thätigkeit.

10. Aus jedem Gegenstande sowohl des beschaulichen (speculativen) (S. 20.) als des thätigen (gesellschaftlichen) Lebens vermag nun noch die Einbil-

dungskraft eine ganze Welt von Gegenständen zu erschaffen: je nachdem sie ihn belebt, erhellt, stärkt, oder ihn auf das Schöne, Anmuthige, Moralische oder Sympathetische bezieht. (S. 21.)

„So unbegränzt ist das Reich der Einbildungs„kraft; aber doch wird sie kaum ein glücklicheres „Wesen zusammensetzen können, als den Menschen, „der alle diese Thätigkeiten übet, und in diesem „mannigfaltigen Leben der Vernunft, der gerei„nigten (S. 22.) und verschönerten Sinnlichkeit „und des Willens vielfach lebt und genießt, und „zugleich, ohne seine eigne Kraft und seinen Genuß „zu vermindern, vielfaches Leben und Genuß „gleich einem wohlthätigen Wesen um sich herum „vertheilet. Gewiß in dieser Vereinigung aller „höhern und edlern Thätigkeiten des Menschen „liegt sein höchstes Gut; in dem Wechselgenusse „derselben das höchste mit seinem ganzen Wesen „innigst verbundne Principium seiner Glückse„ligkeit.„ — — —

(S. 24.) „Zu dieser Vielheit des Lebens wer„den die großen und seltnen Menschen von der „Natur mit vorzüglichen Anlagen, und mit dem „weit leuchtenden und erwärmenden Feuer des „Genies ausgerüstet. Aber deshalb ist es doch „nicht unmöglich, aus der Beschaffenheit der Natur „selbst, Gesetze zu erfinden, deren Beobachtung „allen gutorganisirten Menschen ein viel mannig„faltigeres, froheres, größeres und verdienstvol„leres Leben zusichern würde, als die meisten „unter ihnen ahnden möchten.„

Die Gewährung eines solchen Lebensgenusses wäre vielleicht das höchste Ziel der Arzneikunst.

II. Der eigentliche Weg dazu ist, (S. 25.) daß sie sich mit der Sittenlehre vereinige, das heißt eben so viel, als: daß sie beständig darauf dringe, die Uebung der Seelenkräfte und besonders (S. 26.)

des

des Willensvermögens als unzertrennlich von der Uebung aller körperlichen Fähigkeiten anzusehen. Der Verf. (S. 25.) begnügt sich an diesem Orte, nur noch einige allgemeine Winke über den letztern interessanten Gegenstand hinzuzufügen:

a. In der menschlichen Natur sind einige ihrer mannigfaltigen Kräfte den andern untergeordnet; allein zur Erzielung einer allgemeinen Thätigkeit darf dennoch keine vernachlässigt werden.

b. Diese allgemeine Uebung befördert für die körperlichen Kräfte sogar die Aeußerung derselben: den höhern, besonders den vom Willensvermögen abhängigen, theilt sie Fertigkeiten mit, (S. 26.) wodurch die Bestimmungen derselben unendlich erleichtert werden.

c. „Fertigkeiten erzeugen Gewohnheiten und „einen beständigen glücklichen Einfluß dunkler „Vorstellungen, durch welche wir leicht und „mit großer Ersparniß von Kraft wirken.„

d. Gewohnheit thätig zu seyn, macht es uns dann bald zum Bedürfniß bis ins hohe Alter. Der einzige Friedrich endigte seine Thätigkeit eines halben Jahrhunderts erst 24 Stunden vor seinem Ende; und wie scharfsinnig schloß nicht sein Arzt aus dieser Veränderung, „daß „nun sein irdisches Daseyn unaufhaltsam aufhören werde.„

e. Jede Uebung einer Thätigkeit gewährt Vergnügen.

f. Wechselübung erneuert dasselbe, und reizt wiederum die abgelösten Kräfte. (S. 27.) „Dieser Uebergang unter den Thätigkeiten von „den körperlichen zu denen der Seele, und „unter diesen von der leichtern Beschäfftigung „der Sinne und der Phantasie zu den schwe„rern des Verstandes ꝛc. — verknüpft auf

„die glücklichste Weise vieles und langes „Leben.“

g. (S. 28.) Thätigkeiten werden lebhafter bestimmt durch die Vorstellung des wünschenswerthen Zwecks. „Zweckmäßige Thätigkeit „ist der Vorzug vernünftiger Naturen. Sie „führt den Weg — zu einer solchen Unsterblichkeit, welche vernünftigen Wesen allein „angemessen ist.“

12. Die hieraus fließenden Mittel, unsre Kräfte so zu vervielfältigen, daß sie uns Größe und Reichthum des Lebens gewähren, diese mit Recht moralisch zu nennenden Mittel, bedürfen (S. 29.) aber auch oft der physischen, um mit Erfolg angewandt zu werden. Die Arzneykunst ist im Besitz der letztern. Sie kann das Denkorgan reizen, und die Einbildungskraft entzügeln, je nachdem sie den Umlauf der Säfte (S. 30.) belebt oder langsamer macht. Sie schafft das Krankhafte weg und bändigt den lähmenden Schmerz. — —

Und wie viel andre Mittel bietet sie nicht dem Pädagogen an! Denn dieser kann nur größtentheils durch den Körper den Weg zur übersinnlichen Natur des Menschen nehmen: er kann ohne diese Hülfe sein und der ganzen Natur (dieser weisen Erzieherin) letztes Ziel nicht erreichen, große, thätige Menschen zu bilden, und dadurch Vielheit des Lebens und Lebensgenusses, und immer steigendes Wohlseyn zu verbreiten.

R—r.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Der Mensch, oder Compendiöse Bibliothek des Wissenswürdigsten von der Natur und Bestimmung des Menschen und von der Geschichte der Menschheit

Bd.: 2

Gotha [u.a.] 1796

Enc. 18-12,2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11003644-2
VD18 80276792-001